॥ ॐ ॥

सार्थ-पंचदशी

श्रीविद्यारण्य-भारतीतीर्थ-विरचिता

[अवतरणें, मूळ श्लोक, अन्वयार्थ व मराठी टीका 'प्रकाश' यांसह]

१ तत्त्वविवेक

आरंभिलेला ग्रंथ निर्विघ्नपणें समाप्त व्हावा व त्याचा अविच्छिन्न संप्रदाय चालावा म्हणून ग्रंथारंभीं मंगलाचरण करण्याची शिष्टांची पद्धति आहे, तिला अनुसरून विद्यारण्यस्वामी मंगलाचरण करितात-

नम: श्रीशंकरानन्दगुरुपादाम्बुजन्मने ।
सविलासमहामोहग्राहग्रासैककर्मणे ॥ १ ॥

अन्वयार्थ -[सविलास-महामोह-ग्राहग्रासैक-कर्मणे-] कार्यासह मूळ अविद्यारूप नक्राचा नाश करणें हेंच ज्याचें मुख्य कर्म आहे अशा [श्रीशंकरानन्दगुरुपादाम्बुजन्मने-]श्रीमत् शंकरानन्द गुरूंच्या पाद कमलाला [नम:-] माझा नमस्कार असो.

प्रकाश:- आरंभिलेल्या ग्रंथाचें कार्य निर्विघ्नपणें सिद्धीस जावें, शिष्यपरंपरेनें पुष्कळ कालपर्यंत त्याचें अध्ययन व्हावें व शिष्टाचाराचेंहि उल्लंघन होऊं नये म्हणून ग्रंथकार प्रथमत: शंकरानन्द नांवाच्या इष्टदेवतास्वरूप आपल्या गुरूंना प्रणाम करून नमस्काररूपच मंगलाचरण करितात आणि तसेंच या प्रथम श्लोकांत प्रस्तुत ग्रंथाचा विषय व प्रयोजन (फल) अर्थत: सुचवितात. शं-म्ह० सुख, कल्याण. करोति-तें जो करितो तो शंकर. आनंद-म्ह० निरतिशय प्रेमाचें स्थान, अर्थात् परमानन्दरूप सर्वान्तर्यामी प्रत्यगात्मा. तात्पर्य-कल्याण करणारा असा प्रत्यगात्मरूप परमात्मा, तेच श्रीगुरु-म्ह० कामक्रोधादि दोषांनी अत्यन्त मूढ झालेले जे मनुष्यादि प्राणी त्यांच्या सर्व अनर्थांचा नाश करून त्यांना श्रेष्ठ तत्त्वास नेऊन पोंचविणारे सर्वैश्वर्यसंपन्न आचार्य. (पहा-परिपक्वमला ते तानुत्सादनहेतु- शक्तिपातेन । योजयति परे तत्त्वे स दीक्षयाऽऽचार्य -मूर्तिस्थ:॥)त्यांच्या चरणकमलीं माझा (ग्रंथकाराचा) त्रिविध (कायिक, वाचिक, मानसिक) नमस्कार असो. **श्रीशंकर** इत्यादि पदांनीं भक्तांना इष्ट वस्तु प्राप्त करून देण्याचें श्रीगुरूंमध्यें सामर्थ्य असतें असें सुचविलें आहे. 'रातिर्दातु: परायणम्' (बृ. ३-९-२८) पहा. **सविलास०**- विलास म्ह० कार्यसमूह त्याच्या सहवर्तमान अविद्यारूप किंवा मायारूप नक्राचा तें पादकमल नि:शेष नाश करून टाकीत असतें. येथें जीववाचक शंकर व ईशवाचक आनंद या दोन पदांची एक विभक्ति ठेवून जीवब्रह्मैक्य हा **विषय**, व जीव ब्रह्मरूप असल्यामुळें तत्त्वज्ञानानें तद्रूप झालेल्या मुमुक्षूला परमानंदाची प्राप्ति हें **फल** हीं, साक्षात् शब्दानें जरी नाहींत तरी, अर्थानें सुचविलीं आहेत. **सविलासमहा०** इत्यादि पदांनीं तर नि:शेष अनर्थनिवृत्ति हें फल साक्षात् सांगितलें आहे ॥ १ ॥

- आतां अवान्तर फल सांगून ग्रंथारंभाची प्रतिज्ञा करतात-

तत्पादाम्बुरुहद्वन्द्वसेवानिर्मलचेतसाम् ।
सुखबोधाय तत्त्वस्य विवेकोऽयं विधीयते ॥२॥

अन्वयार्थ- [तत्पादाम्बुरुहद्वंद्वसेवानिर्मल-चेतसां-] त्या गुरूंच्या पादकमलद्वयाची सेवा केल्यानें ज्यांचें चित्त निर्मल झालें आहे, त्यांना [सुखबोधाय-] अनायासानें बोध व्हावा म्हणून [अयं तत्त्वस्य विवेक:-] हा तत्त्वाचा विवेक [विधीयते-] केला जातो.

प्रकाश:- गुरुचरणकमलांची नमस्कार, स्तुति इत्यादिरूप सेवा करून ज्यांचे अंत:करण रागद्वेषादि-मलरहित झालें आहे, त्या धन्य श्रद्धालु साधकांना सहज बोध होण्याकरितां ह्या तत्त्वविवेक नांवाच्या प्रकरणाचा आम्ही आरंभ करितों. **सेवा०**-परमेश्वराप्रमाणें आत्मज्ञानी सिद्ध गुरूंवर विश्वास ठेवून सर्वथा त्यांचा आश्रय केल्यावांचून ते प्रसन्न होत नाहींत; व त्यांच्या प्रसन्नतेवांचून निरुपाधिक, अखण्ड व सच्चिदानंदरूप आत्मा पंचकोशात्मक जगाहून (स्थूल शरीराहून) पृथक् कसा, हें समजत नाहीं. म्हणून आत्मरूप सद्गुरूची अनन्य भावानें सेवा करणें हेंच चित्तशुद्धि व तद्द्वारा परमार्थप्राप्ति यांचें उत्तम साधन आहे. या श्लोकाच्या प्रथमार्धानें साधनचतुष्टयसंपन्न **अधिकारी** व प्रतिपाद्यप्रतिपादकादि संबंध सुचवून द्वितीयार्धांत ग्रंथाविषयीं प्रतिज्ञा केली आहे. ॥ २ ॥

'जीव व ब्रह्म यांचें एकत्व' हा वेदान्ताचा विषय संभवनीय आहे, हें सुचविण्यासाठीं जीवाचें सत्यज्ञानादि-रूपत्व दाखविण्याची इच्छा करणारे ग्रंथकार प्रथम-श्लोक ३ ते ७-ज्ञानाचा अभेद प्रतिपादन करून त्याचें नित्यत्व सिद्ध करितात-

शब्दस्पर्शादयो वेद्या वैचित्र्याज्जागरे पृथक् ।
ततो विभक्ता तत्संविदैकरुप्यान्न भिद्यते ॥३॥

अन्वयार्थ- [जागरे-] जागृतींत [शब्द-स्पर्शादय:वेद्या:-] शब्द-स्पर्शादि विषय [वैचित्र्यात्-] निरनिराळया स्वरूपाचे असल्यामुळें [पृथक् भवन्ति-] परस्परांहून भिन्न अहेत. [तत:-] पण त्यांहून [विभक्ता तत्संविद्-] भिन्न असलेली त्यांची संविद् [ऐकरुप्यात्-] एकरूप असल्यामुळें [न भिद्यते-] स्वत: भिन्न नाहीं.

प्रकाश:- ज्या अवस्थेमध्यें इंद्रियांच्या द्वारा विषयांचें ज्ञान होतें ती जाग्रदवस्था होय; असें वार्तिककारांनीं (सुरेश्वराचार्यांनीं) जाग्रतीचें लक्षण सांगितलें आहे. त्या जाग्रदवस्थेमध्यें ज्ञानाला विषय होणारे सर्वहि शब्दादि पदार्थ परस्पर पृथक् आहेत. कारण ते आकाश, वायु, इत्यादि भूतांचे गुण आहेत असें सर्वप्रसिद्ध आहे; व आकाशादि कारणांमध्येंच परस्पर भेद असल्यामुळें त्यांच्या शब्दादि कार्यामध्येंहि, गाय व घोडा यांच्या-प्रमाणें, तो सहजच असतो. पण विवेकी पुरुषाला त्यांच्याहून अगदीं भिन्नत्वानें भासणारें त्यांचें ज्ञान सर्वदा (शब्दज्ञान, स्पर्शज्ञान, रूपज्ञान, रसज्ञान व गंधज्ञान अशा) ज्ञानरूपानेंच राहतें. म्हणजे शब्दस्पर्शादि विशेषणाप्रमाणें हें विशेष्य (ज्ञान) बदलत नाहीं. सारांश ज्या अवस्थेंत प्राण्यांचा अगदीं स्पष्टपणें व्यवहार होतो अशा जाग्रतींत ज्ञानाचा भेद होत नाहीं. ह्याविषयीं आपणाला अनुमानहि करितां येतें तें असें - ज्ञान स्वाभाविक भेदरहित आहे. कारण शब्दादि विशेषांवांचून त्यांत भेद असल्याचा कोठेंच प्रत्यय येत नाहीं. याला उदाहरण आकाशाचें. ज्याप्रमाणें घट, मठ (घर) इत्यादि उपाधींवांचून आकाशामध्यें कोठेंच भेद झालेला दिसत नाहीं, त्याप्रमाणें रूप, रस इत्यादि उपाधींवांचून ज्ञानामध्येंहि तो होत नाहीं. तसेंच शब्दज्ञान स्पर्शज्ञानाहून भिन्न नाहीं. कारण तेंहि ज्ञानच आहे. याला उदा.- स्पर्शज्ञानाचें. एक स्पर्शज्ञान जसें दुसऱ्या स्पर्शज्ञानाहून भिन्न नसतें त्याप्रमाणेंच शब्दज्ञानहि त्याहून भिन्न नसतें. पण शब्दादि विषयांची अवस्था तशी नसते. तर शब्द, स्पर्शाहून भिन्न असतो व स्पर्श शब्दाहून भिन्न असतो व तसेच सर्वहि विषय परस्पर भिन्न असतात. आतां-उपाधिद्वारा तरी ज्ञानांत भेद होतो कीं नाहीं ? आम्हीं तोच वास्तविक भेद मानणार-असें जर कोणी लोकायतिक म्हणूं लागतील तर त्यांच्या म्हणण्यावर

गौरव हा दोष येत असल्यामुळें तें असिद्ध आहे असें समजावें. सारांश जाग्रदवस्थेंत विषय जरी परस्पर भिन्न असले तरी ज्ञान एकरूपानेंच असतें. संवित्‌विषयीं सुरेश्वराचार्य म्हणतात. 'परागर्थप्रमेयेषु या फलत्वेन संमता । संवित्सैवेह मेयोऽर्थो वेदान्तोक्तिप्रमाणतः' ॥३॥

-हा जागरावस्थेचाच न्याय स्वप्नदशेला लागू आहे, असें सांगतात

तथा स्वप्नेऽत्र वेद्यं तु न स्थिरं जागरे स्थिरम् ।
तद्भेदोऽतस्तयोः संविदेकरूपा न भिद्यते ॥४॥

अन्वयार्थ- [तथा स्वप्न-] त्याचप्रमाणें **स्वप्नात विषय परस्पर भिन्न, पण त्यांची संविद् एकच. [तु अत्र वेद्यं न स्थिरं-] पण स्वप्नात विषय स्थिर नसतो. [जागरे स्थिरं-] जागरावस्थेंत स्थिर असतो. [अतः तद्भेदः-] त्यामुळें या दोन अवस्थांचा भेद आहे. तथापि [तयोः एकरूपा संविद् न भिद्यते-] त्या दोन अवस्थांतील एकरूप असलेली संविद् भिन्न नाहीं.**

प्रकाशः - मनामध्यें सर्व इंद्रियें लीन झालीं असतां जाग्रद्वासनेपासून उत्पन्न होऊन जो मनोमय विषयोपभोग होतो त्याला **'स्वप्न'** असें म्हणतात. ह्या स्वप्नावस्थेंत भासणारे विषय, जाग्रदवस्थेंतील शब्दादि विषयां- प्रमाणेंच परस्पर अगदीं भिन्न आहेत; पण त्यांचें ज्ञान केवळ ज्ञानरूपानेंच प्रतीतीला येत असल्यामुळें विषयाप्रमाणें भिन्न नसून एक आहे. -'तर मग जाग्रत् व स्वप्न या अवस्था भिन्न कां भासतात ?' अशी कोणी शंका काढील म्हणून सांगतात-स्वप्नावस्थेंतील विषय अगदींच भंगुर-क्षणिक असतात. म्हणजे ती अवस्था संपतांच तेहि नाहींसे होतात; पण जाग्रतींतील विषय यावज्जीव राहतात. म्हणजे त्याच देहांत असेपर्यंत प्राण्याला पुनः त्यांचा अनुभव घेतां येतो. म्हणून एक अवस्था अगदीं अस्थिर व दुसरी कांहींशी स्थिर असें वाटतें. आचार्यांनीं शतश्लोकींत ''सत्येवं भाति भूयोल्पकसमयवशात् सत्यता वा मृषात्वं'' - असें असूनहि बराच काल भासतें तें सत्य व किंचित्काल भासतें तें खोटें असें लोकांना वाटतें असें म्हटलें आहे. सारांश ह्या कल्पित स्थिरत्वादिकांमुळेंच ह्या दोन अवस्था भिन्न वाटतात. पण त्यांतील ज्ञान भिन्न नाहीं. कारण तें 'ज्ञान' ह्या एकारूपानेंच दोन्हीं ठिकाणीं राहतें. ॥४॥

-याप्रमाणें जाग्रत् व स्वप्न या दोन अवस्थांतील ज्ञानाचें एकत्व सिद्ध करून सुषुप्तींतील ज्ञानाचें त्या ज्ञानाशीं ऐक्य आहे, हें सिद्ध करण्यासाठीं प्रथम त्या सुषुप्ति-अवस्थेंत अनुभवात्मक ज्ञान असतें, एवढें सिद्ध करितात

सुप्तोत्थितस्य सौषुप्ततमोबोधो भवेत्स्मृतिः ।
सा चावबुद्धविषयाऽवबुद्धं तत्तदा तमः ॥५॥

अन्वयार्थ- [सुप्तोत्थितस्य-] निजून जागा **झालेल्या पुरुषाला [सौषुप्ततमोबोधः-] झोंपेंतील तमाचें जें ज्ञान होतें ती [स्मृतिः भवेत्-] स्मृति आहे. [च सा अवबुद्धविषया-] आणि स्मृति पूर्वीं अनुभव घेतलेल्या विषयाचीच होते. [तत्-] त्यामुळें [तमः-] तें झोंपेंतील तम [तदा अवबुद्धं-] त्या वेळीं अनुभविलें.**

प्रकाशः -''जाग्रत् व स्वप्न या अवस्था विक्षेप रूप आहेत व सुषुप्ति केवल आवरणरूप आहे. ह्या दोन्ही जरी मायेच्याच शक्ति आहेत तरी आवरणावांचून विक्षेप होत नाहीं. कारण वस्तूचें खरें स्वरूप जेव्हां आवृत (आच्छादित) होईल, तेव्हांच त्याविषयीं भ्रम होणार; हें उघडच आहे. म्हणून अगोदर आवरणरूप सुषुप्तींत ज्ञान असतें असें सिद्ध झाल्यावांचून हा तुमचा ज्ञानैक्य सिद्धांतनिर्दोष होणार नाहीं. पण अगोदर सुषुप्तींत ज्ञान असतेंच असें कशावरून ? कारण तसा कोणाचाहि अनुभव नाहीं ! म्हणून तुमचा हा ज्ञानैक्य सिद्धांत अग्राह्य व अप्रमाण आहे.'' असें कोणी म्हणतील म्हणून

त्यांचेंहि निराकरण करण्याकरितां, निजून उठलेला मनुष्य 'सुखमहमस्वाप्सं न किञ्चिदवेदिषमिति' - 'मी इतका वेळ स्वस्थ निजलों होतों मला कांहींएक समजलें नाहीं.' असें जें सांगत असतो ती स्मृति (स्मरण) आहे; अनुभव नव्हे. कारण अनुभव हा सर्वदा इंद्रियें व विषय यांचा संबंध झाल्यानें होत असतो; व निजून उठलेल्या मनुष्याला तर कोणत्याहि (बाह्य किंवा आंतर) इंद्रियानें निद्रेंतील सुखाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्य नाहीं. शिवाय 'इतका वेळ' इत्यादि भूतकालवाचक वाक्यावरूनच तो अनुभव नव्हे असें सिद्ध होतें. बरें आतां कदाचित् - 'त्या कालीं कांहीं समजलें नाहीं. सुख होतें;' असें अनुमान करितां येतें असें मानल्यास काय प्रत्यवाय आहे ?- असें कोणी विचारतील; पण त्यावरून त्यांचें प्रमाणकुशलत्व व्यक्त न होतां उलट अज्ञानच प्रकट होईल. कारण त्याकालीं जर ज्ञानाचा अत्यन्त लोपच झाला होता तर 'मला कांहीं समजलें नाहीं' हें तरी कोणी पाहिलें ? (त्या इंद्रियजन्य ज्ञानाभावाचा साक्षी कोण ?) शिवाय अनुमानांत हेतु प्रत्यक्ष असावा लागतो. पर्वतावर धूम दिसल्यावांचून तेथें अग्नि आहे असें अनुमान करितां येत नाहीं. तसा या सुषुप्तिविषयक अज्ञानाचा अभाव सिद्ध करावयास कोणता दृष्ट प्रत्यक्ष हेतु आहे ? तात्पर्य, ती स्मृति आहे; व निद्राकालीं प्राण्याला केवल अज्ञानाचा अनुभव येतो. म्हणजे तेथेंहि ज्ञान आहेच असें सिद्ध झालें ॥५॥

-आतां तो अनुभव आपल्या विषयाहून म्ह० अज्ञानाहून भिन्न आहे, पण इतर बोधांून भिन्न नाहीं, असें सांगतात-

स बोधो विषयाद्भिन्नो न बोधात्स्वप्नबोधवत् ।
एवं स्थानत्रयेऽप्येका संवितद्वद्दिनान्तरे ॥६॥

अन्वयार्थ- [सः बोधः-] तो बोध-झोंपेंतील अज्ञानाचा अनुभव [विषयात् भिन्नः-] आपल्या विषयाहून म्ह० अज्ञानाहून भिन्न आहे, पण [स्वप्नबोधवत् बोधात् न भिन्नः-]स्वप्नातील बोधाप्रमाणें बोधाहून पृथक् नाहीं.- [एवं-] याप्रमाणें [स्थानत्रये अपि-] एका दिवसांतील जागरादि तीन अवस्थामध्येंहि [संविद् एका-] संविद् एकच आहे. [तद्वत् दिनान्तरे -] आणि ती एका दिवसांतील तीन अवस्थांमध्यें जशी एक तशीच दुसऱ्या दिवशींहि एकच.

प्रकाशः- तो सुषुप्तींतील अज्ञानाचा अनुभव स्वविषया(अज्ञाना)हून भिन्न आहे. पण स्वप्नज्ञान जाग्रज्ज्ञानाहून जसें भिन्न नसतें तसें हें ज्ञानहि पूर्वोक्त ज्ञानाहून पृथक् नाहीं. याविषयीं अनुमानप्रधान तार्किकांची समजूत करण्याकरितां आम्ही असें अनुमान करितों- हा निद्रावस्थेंतील बोध स्वविषय जें अज्ञान त्याहून जरी भिन्न असला तरी साक्षिबोधरूपच आहे. कारण तो निर्विकार आहे. याला स्वप्नातील साक्षिबोधाचा दृष्टान्त आहे. तात्पर्य श्रुतिस्मृतिप्रतिपादित साक्षिज्ञानाचें ऐक्य अनुमानानें (युक्तीनें) हि सिद्ध होतें. एवं स्था०- ज्याप्रमाणें एका दिवसांत होणाऱ्या अनेक अवस्थेंतील ज्ञान एकच असतें त्याप्रमाणें तें अन्य दिवशींहि ज्ञानरूपानेंच (म्ह० एकच) असतें. विषयाप्रमाणें त्यांत कोठेंहि व कधींहि फरक होत नाहीं. ॥६॥

-हाच न्याय सर्वत्र कसा लागू करावयाचा तें सांगतात-

मासाब्दयुगकल्पेषु गतागामिष्वनेकधा ।
नोदेति नास्तमेत्येका संविदेषा स्वयंप्रभा ॥७॥

अन्वयार्थ- [तथा अनेकधा गतागामिषु मासाब्दयुगकल्पेषु -]त्याच न्यायानें अनेक प्रकारें गत व आगामि-भूत व भविष्यत् मास, वर्षे, युगे, कल्प, यांमध्यें ज्ञानाचा अभेद आहे. [यतः संविद् एका अंतः न उदेति-] ज्याअर्थी संविद् एक आहे त्याअर्थी ती उदय पावत नाहीं. [अस्तं न एति-] व विनाश पावत नाहीं. [एषा स्वयंप्रभा-] ही संविद् स्वयंप्रकाश आहे.

प्रकाशः- मागें होऊन गेलेले व पुढें येणारे जे चैत्रादि मास, प्रभवादि संवत्सर, कृतादि युगें, व ब्रह्मादि कल्प त्यांत हें ज्ञान, त्यांच्याप्रमाणेंच अनेक प्रकारानें कधीं उत्पन्न होत नाहीं व नाशहि पावत नाहीं. तर तें सर्वदा

एकरूपानें असतें; व ज्याअर्थी तें नित्य आह त्याअर्थी तें एक आहे. म्हणजे सर्व तदितर दृश्यजात खोटें (कांहीं काल भासणारें) आहे. **शंका**-अहो पण तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें जर ही संवित् (ज्ञान)एकच आहे असें मानलें, तर तिचें ग्रहण करणारें दुसरें कांहींच नसल्यामुळें, तिचें भान कसें होणार ? आणि तिचें भानच जर झालें नाहीं तर जगाचा व्यवहार तरी कसा व्हावा ? **समा०**- हें कूटस्थ ज्ञान दीपज्योतीसारखें स्वयंप्रकाश आहे. म्हणजे दीपज्योतीला पाहण्याकरितां जशी अन्य ज्योतीची आवश्यकता नसते तशी या ज्ञानाला तें ओतप्रोत ज्ञानरूपानेंच असल्यामुळें अन्य ज्ञानाची किंवा ज्ञानसाधनाची आवश्यकता नाहीं. अनधीनभानत्वं स्वप्रकाशकत्वम्-असा न्याय आहे. याविषयीं तार्किकांच्या समाधानाकरितां असें अनुमान करावें;- ''संवित्स्वयंप्रकाशाऽवेद्यत्वे सति अपरोक्षत्वात्, व्यतिरेके घटवत्'' -हें साक्षिज्ञान स्वयंप्रकाश आहे. कारण तें लौकिक ज्ञानसाधनांनीं ज्ञात होण्यासारखें नसून अपरोक्ष आहे. याला अन्वयी दृष्टान्त मिळणें शक्य नसल्यामुळें घटाचा व्यतिरेकी दृष्टान्त द्यावा. म्हणजे जें स्वयंप्रकाश नसतें त्याचा साधनांवाचून साक्षात्कारहि होत नाहीं. घट हा स्वयंप्रकाश नाहीं; व म्हणून नेत्रांवाचून त्याचा अनुभवहि येत नाहीं. **शंका**-तुमचें हें अपरोक्ष म्हणजे काय हेंच मुळीं आम्हांला स्पष्टपणे समजत नाहीं. कारण तार्किकाप्रमाणें अपरोक्ष म्हणजे प्रत्यक्ष असें तर तुम्हांला म्हणतांच येणार नाहीं. कारण इंद्रियें व विषय यांच्या संनिकर्षनामक संबंधानें प्रत्यक्ष होतें अशी त्यांची परिभाषा आहे; व तुमचें हें ज्ञान तर निर्विकार आहे. तेव्हा निर्विकाराचा विकारीशीं संबंध कसा होईल ? बरें प्राभाकरा (मीमांसका)-प्रमाणें आवरणशून्य स्फुरण म्हणजे अपरोक्ष असें म्हणाल तर तेंहि योग्य होणार नाहीं. कारण तुमचें ज्ञान निर्विकार आहे. बरें 'जें साक्षात् अपरोक्ष ब्रह्म' अशी श्रुति असल्यामुळें अपरोक्ष म्हणजे ब्रह्म असें सांगाल तर तेंहि उत्तर समाधानकारक होणार नाहीं. कारण ज्या ब्रह्माचा विचार करण्याविषयी श्रुति कंठारवानें सांगते तेंच जर अपरोक्ष असेल तर त्याविषयीं एवढ्या आदरानें उपदेश करण्याचें तिला काय प्रयोजन ?सारांश, तुमच्या या अपरोक्षाचा आम्हाला अर्थबोधच होत नाहीं. समाधान-पारिभाषिक शब्दांचें ज्ञान नसलें म्हणजे तुझ्यासारख्या कोणाहि अज्ञ माणसाची अशीच अवस्था होणें साहजिक आहे. साक्षात्, अपरोक्ष, प्रत्यक्ष, चित्, चिती, संवित् ज्ञान, भान, भा, प्रकाश, प्रबोध, मिति, प्रमिति, स्फुरण, स्फूर्ति, ज्ञप्ति, बोध इत्यादि शब्द आम्हीं एकाच साक्षिज्ञानाला योजितों. यास्तव तें स्वयंप्रकाश आहे असें जें स्वामींनीं म्हटलें आहे तें अत्यंत युक्त आहे ॥७॥

-याप्रमाणें संविद् नित्य व स्वप्रकाश आहे असें सिद्ध केल्यानें काय निष्पन्न झालें तें सांगतात

इयमात्मा परानन्दः परप्रेमास्पदं यतः ।
मा न भूवं हि भूयासमिति प्रेमात्मनीक्ष्यते ॥८॥

अन्वयार्थ-[इयं आत्मा-] ही संविद् आत्मा आहे. [यतः परप्रेमास्पदं अतः परानन्दः-] **ज्या अर्थीं हा संविद्रूप आत्मा परम प्रेमाचें स्थान आहे त्या अर्थीं परानन्द आहे.** [हि आत्मनि अहं मा भूवं इति न-] **कारण आत्म्याविषयीं मी नसावें असें नाहीं,** [किंतु सर्वदा भूयासं एव-] **तर सर्वदा असावेंच** [इति प्रेम ईक्ष्यते-] **असें प्रेम सर्वांकडून अनुभविलें जातें.**

प्रकाशः-शंका-साक्षिचैतन्य आभासरूप जीवचैतन्याहून पृथक् आहे असें वार्तिककारांना संमत असल्यामुळें साक्षी, ईश्वर व भोक्ता जीव यांचें ऐक्य कसें होणार ? **समाधान**-पूर्वीं सांगितलेलें साक्षिचैतन्य जरी पंचकोशरूप म्हणजे तीन अवस्थामय जीवभूत चैतन्याहून पृथक् आहे, तरी तीं दोन्हीं चैतन्यें निरुपाधिक अवस्थेंत एकच आहेत; असें सांगून या तुमच्या शंकेचें समाधान करण्याकरितां हें चैतन्य (ज्ञान, संवित्) म्हणजे आत्माच होय, असें सांगतात. आत्मा व संवित् ह्यांचें लक्षण एकच असल्यामुळें ते पृथक् दोन पदार्थ नव्हेत.

तर तीं एकाच तत्त्वाचीं दोन नावें आहेत. ह्या तत्त्वाला अशींच आणखीं दुसरींहि नावें आहेत. त्या सर्वांचा मागच्या श्लोकांत निर्देश केलेला आहेच. **शंका**-अहो पण कडें, कुंडल इत्यादि पदार्थाचें 'सुवर्णकार्य' हें लक्षण जरी एकच असलें तरी स्वरूप जसें भिन्न असतें तसें संवित् व आत्मा यांचें लक्षण जरी एक असलें तरी स्वरूप भिन्न कां असू नये ? **समा०**- 'जें निरतिशय व्यापी असतें तेंच सुखरूप असतें; परिच्छिन्न-मर्यादित (अल्प) वस्तु सुखरूप नसते.' अशा अर्थाची जी श्रुति व न्याय त्यांच्याकडे दृष्टि देऊन विचार केला असतां देशत:, कालत:, व वस्तुत: अशा त्रिविध परिच्छेदांनीं व प्राग्भाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यंताभाव व अन्योन्याभाव या चार अभावांनीं रहित जी वस्तु असेल तीच परमानंदरूप असू शकेल असा आम्हांला निश्चय होतो; आणि अशा अपरिमित केवल वस्तूलाच आम्हीं संवित्, आत्मा इत्यादि नावें देतों. शिवाय जगांत कितीहि जरी वस्तु असल्या तरी त्यांतील एकच वस्तु निरतिशय असणें संभवनीय आहे. यास्तव त्यांचा भेद मानणें योग्य नव्हें. सारांश ही संवित् म्हणजेच आत्मा होय. याविषयीं असें अनुमान करावें - हें ज्ञानच आत्मा असणें योग्य आहे. कारण जें असें (ज्ञान, ज्ञानयुक्त) नसतें तें असें (आत्मा, सात्म) नसतें. याला उदाहरण घटाचें. मातीचा घडा ज्ञानयुक्त आहे असा आपणांला कधींच अनुभव येत नसल्यामुळें तो आत्मयुक्तहि नसतो; व त्यामुळेंच त्याला जड असें म्हणतात. ह्या अनुमानानेंच 'मनुष्येतरांना आत्मा नाहीं' असें म्हणणाऱ्यांच्या मताचें खंडण होतें. असो. हा आत्मा निरतिशय प्रेमाचें स्थान असल्यामुळें निरतिशय सुखरूप आहे. या विषयींहि- हा आत्मा परमानंदरूप आहे. कारण तो निरतिशय प्रेमाचें स्थान आहे. जें निरतिशय प्रेमास्पद नसतें तें निरतिशय आनंदरूपीहि नसतें. उदाहरण-घटाचें, किंवा सर्प, व्याघ्रादि शरीराचें.-असें अनुमान करीतां येतें. सर्व यदर्थमिह वस्तु यदस्ति किञ्चित्पारार्थ्यमुज्झति च यन्निजसत्तयैव ।तद्वर्णयन्ति हि सुखं सुखलक्षण-ज्ञास्तत्प्रत्यगात्मनि समं सुखतास्य तस्मात्॥ असें संक्षेप शारीरकांत लिहिलें आहे. तें जिज्ञासूनीं पहावें. तसेंच यच्चयावत् सर्व प्राणिमात्रांना स्वात्म्याविषयीं अत्यन्त प्रेम असतें. कोणालाहिं आपला नाश व्हावा असें कधींच वाटत नाहीं. प्रत्येकाला 'मला सुख व्हावें, मीं सर्वदा राहावें' असेंच वाटत असतें. **शंका**-एकादा, पुत्रादिविषयांच्या वियोगानें दु:खी झालेला किंवा असह्य रोगानें पीडिलेला मनुष्य 'मला धि:कार असो, व्यर्थ माझें जिणें' इत्यादि प्रकारें स्वत:चाच द्वेष करीत असतो असेंहि आम्हांला दिसतें. तेव्हां आत्मा निरतिशय प्रेमास्पदच आहे असें कसें म्हणतां येईल ? **समा०**- व्यवहारांत क्वचित् एकादा मनुष्य स्वत:लाच कंटाळलेला दिसतो खरा, पण तो त्याचा कंटाळा आत्म्याविषयींचा नसून ज्याच्यामुळें दु:खादि प्राप्त होतात त्याच्या विषयींचा असतो. ज्या शरीरादिकांच्या संबंधानें दु:ख होतें त्यांच्याविषयीं प्रसंगीं द्वेषबुद्धि उत्पन्न होणें साहजीकच आहे. या दृष्टीनें पाहिलें तरी सुद्धां आत्म्याचें प्रेमास्पदत्वच व्यक्त होतें. श्रीमत् आचार्यांनीं शतश्लोकींत 'भार्याद्यं जीवितार्थी वितरति च वपु: स्वात्मन:श्रेय इच्छन्' म्ह० पुरुष, प्रसंगीं स्वसंरक्षणा-करितां भार्यादिकांचाहि त्याग करितो. फार काय पण स्वत:च्या कल्याणाची इच्छा करणारा प्राणी स्वशरीराचाहि त्याग करितो' इत्यादि श्लोकचरणानें आत्म्याचें प्रेमास्पदत्व मोठ्या सयुक्तिकपणें सिद्ध केलें आहे. सारांश सर्वहि प्राण्यांना आत्माच अधिक प्रिय असतो असा सर्वत्र अनुभव आहे. आत्मा शब्दाची व्याख्या-यच्चाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह । यच्चास्य संततो भावस्तस्मादात्मेति भण्यते ॥८॥

-'अहो पण याप्रमाणें आत्म्याच्या आनंदस्वरूपाची सिद्धि जरी होत असली तरी प्रेमाच्या परत्वाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं,' असें कोणी म्हणेल म्हणून सांगतात

तत्प्रेमात्मार्थमन्यत्र नैवमन्यार्थमात्मनि ।
अतस्तत्परमं तेन परमानन्दतात्मन: ॥९॥

अन्वयार्थ-[अन्यत्र यत् प्रेम-] पुत्रादि अन्य पदार्थावर जें प्रेम असतें [तत् आत्मार्थं-] तें आत्म्यासाठींच असतें. [एवं आत्मनि अन्यार्थं न-] पण तसें आत्म्यावरील प्रेम दुसऱ्यासाठीं नसतें. [अत:तत् परमं -]त्यासाठीं तें परम-श्रेष्ठ आहे. [तेन आत्मन: परमानन्दता सिद्धा-]त्यावरून आत्म्याचें परमानन्दत्व सिद्ध झालें.

प्रकाश:- देह, स्त्री, पुत्र, मित्र, इत्यादि विषय आत्म्याहून जरी भिन्न आहेत; तरी सुद्धां त्यांच्या ठिकाणीं प्राणी अत्यन्त प्रेम करितोसें जें दिसतें तो भ्रम आहे. खरोखरी पाहूं गेलें असतां आत्म्याकरितां सर्व विषय प्रिय होतात; विषयांकरितां आत्मा कधींच प्रिय होत नाहीं. म्हणजे स्वत:च्या संतोषाकरितां देह, स्वत:च्या सुखाकरितां स्त्री, स्वत:च्या हिताकरितां पुत्र इत्यादि सर्वहि स्वात्म्याकरितां आवडतात. देह, स्त्री, पुत्र, वित्त इत्यादिकांकरिता तो कधींच आवडत नाहीं, असा जगांत सर्वांचा अनुभव आहे. ह्यावरून आत्मप्रीति सर्वात श्रेष्ठ व स्त्रीपुत्रादि या विषयावरील प्रीति गौण-असा विचारवानाला निश्चय करितां येतो. ह्याप्रमाणें आत्मप्रेम सर्वात श्रेष्ठ आहे, असें सिद्ध झालें कीं, आत्माहि सर्वांत श्रेष्ठ आहे ही गोष्ट सहजच सिद्ध होते. **शंका०-** पण कायहो, पुत्रादिकांकरितां पित्यादिकांनीं अनेक क्लेश, संकटें, विपत्ति सोसलेल्या आपण ऐकतों व पहातों. तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें आत्माच जर अधिक प्रिय असता तर अन्यांकरितां त्यानें क्लेश कां सोसले असते ? **समाधान-** प्राण्याला पुत्रादिकांच्या क्लेशामुळें क्लेश होतात हें खरें, पण ते त्यांच्याकरितां नसून स्वत:करितांच असतात. पुत्रादिविषयांचा वियोग झाला असतां स्वत:ला जें अत्यन्त दु:ख होणार तें न व्हावें म्हणून पुत्रादिकांच्या क्लेशानें हा क्लिष्ट होतो. पण त्यांच्या क्लेशांचें खरें स्वरूप ह्याला समजत नसून ते कमी करण्याचेंहि ह्याच्या स्वाधीन नसतें. केवळ त्यांच्या आनंदित वृत्तीनें हा आनंदित होतो व त्यांच्या क्लेशानें हा क्लिष्ट होतो. तात्पर्य स्वत:करितां पुत्रादिकांनीं सुखी असावें अशीच सर्वांची प्रत्यक्ष किंवा परंपरेनें सर्वत्र भावना असते. बरें तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें 'अन्यांकरितां आत्मप्रीति' असें जरी मानलें तरी तें परिणामीं खरें ठरत नाहीं. कारण स्वत:वर प्रसंग आला असतां स्त्रीपुत्रादि सर्वहि शत्रूसारखे वाटतात. प्राणान्त यातनेनें एकादा प्राणी पीडित होऊन जेव्हां तळमळत असतो, त्यावेळीं त्याला स्त्रीपुत्रादि कांहींच प्रिय न वाटतां स्वत:चें आरोग्य कसें होईल, स्वत:चे क्लेश कसे नाहीसे होतील एवढीच एक काळजी असते. तसेंच गृहादिकांना अग्नि लागला असतां स्वत:वर प्रसंग येईपर्यंत तो पुत्र, स्त्री, पशु, वित्त, इत्यादिकांचें रक्षण करण्याची खटपट करितो खरी, पण आतां यापुढें येथें राहिल्यास स्वशरीरसंरक्षण होणार नाहीं असें वाटतांच त्या सर्वांना टाकून तो एकटाच बाहेर पडून स्वसंरक्षण करितो; असें आम्ही अनेकदा पाहतों. पुत्रादि जर प्रिय असते तर प्राण्याची प्रवृत्ति याच्या उलट झाली असती. आता कांहीं उदार पुरुष केवळ परोपकारार्थ सारखे झिजत असतात व स्वदेहाचीहि चिंता न करितां दुसऱ्यांना संकटांतून सोडवितात असेंहि आपण पहातों खरें; पण त्याविषयीं सूक्ष्म दृष्टीनें विचार केला असतां, परोपकारादि कृत्यें केल्यानें आपणाला पुण्य लागेल, परमेश्वर आपणांवर संतुष्ट होईल, इत्यादि परलोकविषयक उदार कल्पनांच्या द्वाराच पुरुष ऐहिक देहादि विषयांविषयीं निस्पृह होत असतात, असा निश्चय होतो. तात्पर्य, बृहदारण्यकामध्यें याज्ञवल्क्यांनीं सांगितल्याप्रमाणें ''न वा अरे पत्यु: कामाय पति: प्रियो भवति । आत्मनस्तु कामाय पति: प्रियो भवति'' -- आत्म्याकरितां सर्व प्रिय होतात; आत्मा कोणाकरितांहि प्रिय होत नाहीं, तो स्वत:सिद्ध परम प्रेमास्पद आहे. - हा सिद्धांत अबाधित झाला. ॥९॥

-याप्रमाणें वरील सात श्लोकांनीं प्रतिपादन केलेल्या अर्थाचा संक्षेपानें निर्देश करितात-

इत्थं सच्चित्परानन्द आत्मा युक्त्या तथाविधम् ।
परं ब्रह्म तयोश्चैक्यं श्रुत्यन्तेषूपदिश्यते ॥१०॥

अन्वयार्थ- [इत्थं आत्मा सच्चित्परानन्द: युक्त्या सिद्ध:] याप्रमाणें आत्मा सत्-चित्-परानन्द आहे, हें युक्तीनें सिद्ध झालें. 'अहो पण आत्म्याची युक्तीनेंच जर सिद्धि होत असेल तर उपनिषदांना कांहीं विषयच उरत नाहीं. त्यामुळें तीं अप्रमाण होतात' असें म्हणाल तर सांगतों - [तथाविधं परं ब्रह्म] तसेंच ह्या सच्चिदानंदरूपच परब्रह्म आहे. [च तयो: ऐक्यं श्रुत्यन्तेषु उपदिश्यते]आणि त्या दोहोंचें ऐक्य वेदान्तांमध्यें सांगितलें जातें.

प्रकाश:- शब्दस्पर्शादयो० इत्यादि पांच श्लोकांनीं ज्ञान नित्य आहे असें सिद्ध केलें; नंतर तें ज्ञानच आत्मा आहे असें पुढच्या श्लोकांत सांगून त्यांचे सत् व चित् हें स्वरूप आहे असें दाखविलें; पुढें परानंद: इत्यादि पदांनीं त्याचें अत्यन्त आनंदरूपत्व व्यक्त केलें; आणि आतां येथें ह्याप्रमाणें श्रुतीचा आश्रय जरी न केला तरी आत्मा सच्चिदानंदरूप आहे असें केवल अनुभवरूप युक्तीनेंहि सिद्ध होतें, असें सांगितलें आहे. हा पूर्वोक्त आत्माच 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यांतील त्वंपदाचा अर्थ आहे; व 'तत्'-पदाचा अर्थ जें परब्रह्म तेंहि सच्चिदानंदरूप आहे, असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. यास्तव त्या उभयतांचें ऐक्य असणें युक्त आहे. शिवाय सर्व उपनिषदेंहि ह्याच गोष्टीचें प्रत्यक्ष किंवा तात्पर्यत: प्रतिपादन करीत आहेत. तसेंच 'स्वात्मा विस्मृत्या संसृतिं व्रजेत्' (म्ह० हा आत्मा स्वस्वरूपाच्या विस्मृतीनें जन्ममरणपरंपरेंत पडतो) असें पुढें ३३ व्या श्लोकांत श्रीविद्यारण्यस्वामी सांगणारच आहेत. त्या विस्मृतीलाच अनादि अनिर्वाच्य भावरूप अज्ञान असें म्हणतात. ह्या अज्ञानाच्या अत्यन्त नाशाला मोक्ष व अज्ञानालाच बंध असें वार्तिककारांनीं म्हटलें आहे. जो अज्ञानी तोच बद्ध, जो बद्ध तोच मुक्तीला योग्य, व ज्याला मुक्ति मिळावी अशी इच्छा असते तोच त्वंपदाचा अर्थ जीव होय. जीव हा बुद्धिस्थ चित्प्रतिबिंबरूप असल्यामुळें व प्रतिबिंब बिंबरूपच असल्यामुळें वस्तुत: त्याचें व साक्षी ईश्वराचें ऐक्यच आहे. पण केवळ भ्रमानें ते दोघेहि भिन्न आहेत असें सर्व भ्रमिष्टांना वाटत असतें. यास्तव त्यांचा तो भ्रम घालविण्याकरितां उपनिषदाख्य श्रीश्रुतिमाता 'बाबारे जीव व ईश्वर हे भिन्न नसून एकच आहेत.' असा अनेक निरनिराळे प्रसंग आणून उपदेश करीत आहे. सारांश आत्मा सच्चिदानंदरूप असल्यामुळें तो ब्रह्मच आहे. सत्त्वं-त्रिकालाबाध्यत्वम् । चित्त्वं स्वप्रकाशत्वं । परमानन्दत्वं निरुपचरितप्रीतिविषयत्वम् । युक्त्याऽनुमित्यनुगृहीतानुभूत्या । सत्-भूत, भविष्य व वर्तमान किंवा उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय या तिन्ही कालीं असणारा; चित्-स्वप्रकाशरूप, केवल ज्ञानरूप; परानंद-अत्यन्त प्रीतिपात्र; युक्त्या-अनुमानावरून दृढ होणाऱ्या अनुभवानें ॥१०॥

-आत्म्याच्या परमानंदत्वाविषयीं आक्षेप-

अभाने न परं प्रेम भाने न विषये स्पृहा ।
अतो भानेऽप्यभातासौ परमानन्दतात्मन: ॥११॥

अन्वयार्थ - आत्म्याचें तें परमानदंरूपत्व भासतें कीं नाहीं ?[अभाने परं प्रेम न स्यात्] त्याचें भान जर नसतें तर आत्म्यावर परम प्रेमहि नसतें. [भाने विषये स्पृहा न] आणि जर आत्म्याच्या परमानंदरूपत्वाचें भान असतें तर स्त्री, पुष्पमाला इत्यादि बाह्य सुखसाधनांविषयीं किंवा सुखाविषयीं इच्छा झाली नसती. समाधान- [अत: आत्मन: असौ परमानन्दता भाने अपि अभाता] याप्रमाणें परमानंदत्वाचे भान होणें किंवा न होणें, या दोन्ही पक्षीं दोष येत असल्यामुळें आत्म्याची ही परमानन्दता सामान्य भान असतांनाहि विशेषें करून प्रतीत न होणारी आहे.

प्रकाश:- आत्मा जरी परमानंदरूप आहे तरी त्याचा तो परमानंद स्पष्टपणें प्रत्ययाला येत नाहीं. पण त्यामुळे तो सर्वथैव नाहींच असें म्हणतां येणार नाहीं; कारण त्याचें जर मुळींच भान नसतें तर त्याविषयीं एवढें विलक्षण प्रेम तरी कां वाटतें. कोणत्याहि पदार्थाचें इष्ट किंवा अनिष्ट स्वरूप समजल्यावांचून त्याविषयीं प्रीति किंवा द्वेष कधींच उत्पन्न होत नाहीं; असें आपण व्यवहारांत सर्वदा पाहतों. बरें त्याचा जर यथार्थ प्रत्यय

आला असता तर देह, स्त्री, पुत्र इत्यादि ऐहिक व स्वर्ग नंदनवन इत्यादि पारलौकिक विषय आवडले नसते. कारण संपन्न पुरुष, जशी एकाद्या दरिद्र्याप्रमाणें पांच, पंचवीस, शंभर इत्यादि क्षुद्र रकमेची इच्छा करीत नाहीं, त्याचप्रमाणें ज्याला एकदा स्वरूपानंदाची प्राप्ति झाली, तो ह्या स्वर्गादि क्षुद्र व तुच्छ विषयांची प्राकृतांप्रमाणें कधींच इच्छा करणार नाहीं. पण व्यवहारांत सर्व प्राण्यांच्या ठिकाणीं आत्मप्रीति व विषयप्रीति अशा दोन्ही प्रीति दिसतात. म्ह० प्रत्येकाला स्वात्माहि प्रिय असतो व विषयहि हवेसे वाटतात. यास्तव आत्म्याच्या ह्या परमानंदतेचें सामान्यतः जरी सर्वांना भान असलें तरी विशेषतः तें कोणाहि प्राकृत पुरुषाला नसतें, असेंच मानावें लागतें. कारण, असें मानल्यावांचून एकाच पुरुषाचे ठिकाणीं या दोन्हीं गोष्टी संभवणार नाहींत. तात्पर्य, व्यावहारिक अनुभवादिकांवरून आत्मा अत्यंत प्रीतिपात्र आहे असें जरी अनुमान करितां येतें तरी तोच अद्वितीय ब्रह्म आहे व त्यानेंच सर्व जग व्यापिलें आहे असा अनुभव कोणालाहि येत नाहीं. या श्लोकांत पूर्वार्धानें परमानंदतेविषयीं कोणते दोष येतात तें सांगून, उत्तरार्धानें त्यांचें निराकरण कसें करावयाचें हें सुचविलें आहे. विषये स्पृहा- विषय हीं सुखाचीं साधनें होत. यास्तव नित्य व निरतिशय सुख प्राप्त झालें असतां अनित्य व सापेक्ष सुखाविषयीं व तत्साधनभूत विषयांविषयी प्राण्याने निस्पृह होणें साहजिक आहे. कारण व्यवहारांत सुद्धा फलप्राप्ति झाल्यावर साधनांचा कोणीहि स्वीकार करीत नाहींत. मार्गस्थ पुरुष इष्ट ग्रामीं पोचेतोंच अश्वादि साधनांचा आश्रय करितो, असें आपण सर्वत्र पाहतो. तात्पर्य, परम सुखाची प्राप्ति होईपर्यंत प्राण्याला विषयजन्य तुच्छ सुखाची इच्छा असते व परमसुखानुभवानंतर इतर सर्व अपरम सुखें त्याला क्षुद्र वाटतात. सारांश आत्मज्ञान सामान्यतः जरी प्रत्येकाला असलें तरी तें विशेषतः नसतें. म्हणून आत्मानंदाचें भान जरी किंचित् असले तरी तें नसल्यासारखेंच होय; असें म्हणणें युक्त आहे. ॥११॥

-'अहोपण एका वस्तूचें एकाच वेळीं भान व अभान कसें संभवेल ?' अशी आशंका घेऊन तिचें समाधान करितात-

अध्येतृवर्गमध्यस्थपुत्राध्ययनशब्दवत् ।
भानेऽप्यभानं भानस्य प्रतिबन्धेन युज्यते ॥१२॥

अन्वयार्थ- [अध्येतृवर्गमध्यस्थपुत्राध्ययन-शब्दवत्-] वेदपाठकांच्या वर्गामध्यें अध्ययन करीत असलेल्या स्वपुत्राचा अध्ययनध्वनि बाहेर असलेल्या त्याच्या पित्याला सामान्यतः जरी भासत असला तरी विशेषतः भासत नाहीं. त्याप्रमाणें [आनंदस्य भाने अपि अभानं भवति-] आनंदाचें सामान्य भान असूनहि विशेषतः अभान संवभतें. [भानस्य प्रतिबंधेन भाने अपि अभानं युज्यते-] भानाचें प्रतिबंधामुळें भान असूनहि अभान होऊं शकतें.

प्रकाशः- एकाद्या श्रोत्रियांच्या गृहीं पुष्कळ विद्यार्थी वेदपठण करीत असतात. त्यांच्या बरोबरच ह्या श्रोत्रियांचा पुत्रहि अध्ययन करीत असतो. पण कांहीं कामाकरितां ते श्रोत्रिय अध्ययनस्थानांतून बाहेर उठून गेले असतां त्यांना स्वपुत्र अध्ययन करीत आहे असें ठाऊक असूनहि, सर्व विद्यार्थी एकदम म्हणत असल्यामुळें, माझ्या पुत्राचा 'हा अमुकच स्वर आहे' असें त्यांना निश्चयपूर्वक कळत नाहीं. म्हणजे त्यांना त्याच्या अध्ययनाचें जरी सामान्यतः ज्ञान असतें तरी स्वराविषयीं विशेष ज्ञान नसतें. तसेंच आत्म्याच्या परमानंदाचें, तो अत्यन्त प्रिय असल्यामुळें, जरी सामान्यतः ज्ञान असलें तरी 'तो आनंद असाच आहे' असें अनुभवगम्य विशेष ज्ञान नसतें. बरें असें होणें युक्तिशून्य आहे असें नाहीं. कारण अनुभवाची जरी सर्व सामग्री असली तरी त्याला कांहीं प्रतिबंध असल्यास तो यथार्थ होत नाहीं. या विषयीं असें अनुमान करावें- स्वप्रकाशात्माभिन्ननिरतिशयानन्दता । सामान्यतो भासमानत्वे सति विशेषतोऽनवभासमाना । प्रतिबद्धत्वात् । पुत्राध्ययनशब्दवत् । - स्वप्रकाश व आत्मरूप जी

परमानंदता ती सामान्यत: भासत असूनहि विशेषत: भासत नाहीं. कारण ती प्रतिबद्ध झालेली असते. उदाहरण पुत्राच्या पठणशब्दांचें. व्यवहारांत याविषयीं आणखीहि अनेक दृष्टान्त सांपडतात. सूर्य अत्यन्त प्रकाशमय असल्यामुळें तो एक चकचकीत प्रकाशरूप गोल आहे असें सामान्यत: जरी सर्वांना ज्ञान होत असलें तरी त्याच्या निरनिराळ्या अवयवांच्या प्रकाशाचें ज्ञान कोणालाहि होत नाहीं. पण वेदामध्यें तर सूर्याच्या निरनिराळ्या अवयवांचें पृथक्पणें वर्णन केलेलें आहे; व योग्यांचा अनुभवहि तसाच आहे. तात्पर्य उज्ज्वल प्रकाशानें नेत्र दिपून गेल्यामुळें तो एक शुक्ल वर्णाचा गोळा असावा असें जसें सर्वांना वाटतें, तसेंच आत्मा सच्चिदानंदरूप आहे असें न वाटतां प्रतिबंधामुळें तो सामान्यत: आनंदरूप असावा असें प्राकृत लोक समजतात. ॥१२॥

-तो प्रतिबंध कोणता तें सांगतात

प्रतिबन्धोऽस्तिभातीतिव्यवहारार्हवस्तुनि ।
तं निरस्य विरुद्धस्य तस्योत्पादनमुच्यते ॥१३॥

अन्वयार्थ-[अस्ति भाति इति व्यवहारार्ह-वस्तुनि-]'आहे, भासते;' अशा व्यवहारास योग्य असलेल्या वस्तूविषयीं, [तं निरस्य विरुद्धस्य तस्य यत् उत्पादनं स: प्रतिबंध: इति उच्यते-] त्या अस्तित्वादि व्यवहाराचा निरास करून त्याच्या विरुद्ध 'नाहीं, भासत नाहीं' असा व्यवहार उत्पन्न करणें हाच प्रतिबंध होय, असें म्हणतात.

प्रकाश:- एकादा पदार्थ ''आहे, दिसतो भासतो'' - अशा व्यवहाराला योग्य असतां ''तो नाहीं, भासत नाहीं, असता तर भासता व दिसता,'' असा विरुद्ध व्यवहार होणें हाच प्रतिबंध होय; असें आमचें मत आहे. कारण, पुढें खांब असतांना तो आहे असें न वाटणें व त्याचे खरें स्वरूप न समजल्यामुळें तें पिशाच्च असावें असा भ्रम होणें साहजिक आहे; व ह्याप्रमाणें वस्तूचें खरें स्वरूप न समजल्यामुळें जो भ्रम होतो त्यालाच वस्तुधर्मज्ञानाचा प्रतिबंध असें मानावें. कारण असा प्रतिबंध जर नसता तर वस्तूच्या धर्माचें (गुणाचें) यथार्थ ज्ञान झालेंच असतें. अग्नीची दाहशक्ति नित्य असल्यामुळें त्याला स्पर्श केला असतां ती 'आहे,' 'स्पष्ट भासते' असा व्यवहार होतो. पण त्या दाहशक्तीला प्रतिबंध करणारा मणि जर जवळ असला तर अग्नीला स्पर्श केला असतांहि हात भाजत नाहीं. व 'अग्नीची दाहशक्ति नाहीं, असती तर भासती' इत्यादि विरुद्ध व्यवहार होतो. हा विरुद्ध व्यवहार जर झाला नसता तर अग्नीची शक्ति आहे असेंच प्राण्यानें म्हटलें असतें. तात्पर्य सर्व कारणसामग्री असतांहि कार्योत्पत्ति होऊं न देणारास तो प्रतिबंध होय; असें आम्ही त्याचें सामान्य लक्षण करितों. ॥१३॥

-दृष्टान्त व दार्ष्टान्तिक यांतील प्रतिबंधांचीं कारणें क्रमानें सांगतात

तस्य हेतु: समानाभिहार: पुत्रध्वनिश्रुतौ ।
इहाऽनादिरविद्यैव व्यामोहैकनिबन्धनम् ॥१४॥

अन्वयार्थ- [पुत्रध्वनिश्रुतौ तस्य हेतु: समानाभिहार:-] 'पुत्रध्वनिश्रवण' या दृष्टान्तांतील प्रतिबंधाचें कारण पुष्कळांनीं एकदम म्हणणें हें आहे; [इह तु व्यामोहैकनिबन्धनं अनादि: अविद्या एव हेतु: अस्ति-] व आत्म्याच्या परमानंदाचें पूर्ण भान न होणें या दार्ष्टान्तिकांत विपरीत ज्ञानांचें मुख्य कारण जी अनादि अविद्या तें आहे.

प्रकाश:- पूर्वी बाराव्या श्लोकांत पुत्राच्या अध्ययनध्वनीचा दृष्टान्त देऊन परमानंदाचें सामान्यत: भान असलें तरी विशेषत: तें नसतें असें सांगितलें आहे. तेथें पुत्राध्ययनशब्द हा दृष्टान्त व आत्मानंद हा दार्ष्टान्तिक आहे. दृष्टान्तांतील प्रतिबंधाला सर्व शिष्यांनीं एकदम म्हणणें हें कारण व दार्ष्टान्तिकांतील प्रतिबंधाला अविद्या हें कारण आहे. बरें पण अविद्येला तरी काय कारण ? असा प्रश्न पुन: येईल म्हणून 'अनादि:' असें ग्रंथकारांनीं विशेषण योजिलें आहे. 'अनादि:' म्ह० आदिरहित, जन्मरहित, कारणरहित असें अज्ञान याला

'अनादिमायया सुप्तो यदा जीव: प्रबुध्यते' म्ह० जन्मशून्य मायेनें सदसद्विवेकशून्य झालेला जीव हा जेव्हां विवेकी होतो, -इत्यादि गौडपादीय कारिका प्रमाण आहे. आतां अज्ञान असें म्हणतांच ज्ञानाचा अभाव असा कोणी अर्थ समजतील म्हणून व्यामोहैक० हें विशेषण योजिलें आहे. व्यामोह या शब्दाची वि- विशेषत: आ-आसमन्तात्, मोह- सदसद्विवेकहीन होणें अशी व्युत्पत्ति व अर्थ आहे. तात्पर्य सर्व दृश्य पदार्थ सत्य आहेत; त्यांच्यायोगानें माझें हित होणार आहे, त्यांच्या प्राप्तीनेंच मला सुख मिळणार आहे, यास्तव अविश्रान्त श्रम करूनहि त्यांचीच प्राप्ति करून घेतली पाहिजे. इत्यादि अविवेकजन्य कल्पना होण्यास कारणभूत असें हें अज्ञान जर अभावरूप असतें तर व्यामोहरूप (म्ह० प्रपंचरूप) भावकार्य त्यापासून कधींच झालें नसतें. यास्तव संसाराला कारण होणारें हें अज्ञान म्हणजे ज्ञानाभाव नव्हे; तर जें ज्ञानविरोधि म्ह० ज्ञानाच्या योगानें नष्ट होणारें तें अज्ञान; असा ह्याचा अर्थ समजावा. **शंका-** व्यामोहैकनिबन्धनं म्हणजे व्यामोहाचें (विपरीत भावनांचें) मुख्य कारण; असा जर अर्थ केला तर व्याकरणरीत्या त्यावर दोष येतो. कारण 'यल्लिगं यद्वचनं या च विभक्तिर्विशेषणस्य स्यात् । तल्लिगं तद्वचनं सा च विभक्तिर्विशेष्यस्यापि ।' म्ह० विशेषणाचें जें लिंग जें वचन व जी विभक्ति असेल तेंच लिंग तेंच वचन व तीच विभक्ति विशेष्याचीहि असते, असा नियम आहे. **समाधान -** या कारिकेला अन्यत्र अपवादहि सांगितलेला आहे 'लिंगसंख्याविभेदेऽपि विशेषणविशेष्यता । विभक्ति: पुनरेकैव विशेषणविशेष्ययो:' म्ह०. लिंग व वचन हीं जरी भिन्न असलीं तरी शब्दांचा विशेषणविशेष्यभाव असतो. पण त्यांची विभक्ति मात्र एक असली पाहिजे; असेंहि सांगितलेलें आहे. म्हणून वरील शब्द जरी नपुंसकलिंगी असला तरी तो अविद्या ह्या स्त्रीलिंगी विशेष्याचें विशेषण होऊं शकतो. आतां सर्व अद्वैतवादी ही अविद्या अनादि आहे असेंच कां म्हणतात याचा थोडासा येथें विचार करणें युक्त आहे. कारण पुष्कळ विद्वान् लोक आत्मानुभवी महात्म्यांचा हा मोठा दोष समजतात. अथवा त्यांना स्वमत स्थापन करितां येत नसल्यामुळें हे कांहीं तरी भलतेच सांगून लोकांना फसवितात असेंहि कोणी म्हणतात. फार काय पण परधर्मीयांचे केवल शष्क, ऐहिक पदार्थाकडे पाहूनच केलेले व सकृद्दर्शनीं रमणीय वाटणारे तर्क ऐकून ज्यांची मति दूषित, वेदबाह्य व म्हणूनच सदसद्विवेकहीन झालेली आहे असे ब्राह्मणकुलांत उत्पन्न झालेलेच पण आचारहीन कलिपुरुष तर त्यांना भलभलतीं विशेषणें देण्यासहि भीत नाहींत. म्हणून अनादि म्हणजे काय याचा श्रीमच्छंकराचार्यांच्या **'उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च'** या सूत्रावरील भाष्याच्या आधारानें मी येथें थोडासा विचार करितों. ही अविद्या सादि असावी. कारण तिचा तत्त्वज्ञानानें नाश होत असतो. व जें जें नाशिवंत तें तें सादि असा न्याय व आम्हा सर्वांचा अनुभवहि आहे. तस्मात् ती कधींतरी उत्पन्न झालेली असावी. असें तर्कत: सिद्ध झालें असतां; त्यावर वेदान्ती म्हणतात;- जर ही अविद्या सादि आहे असें मानलें तर शास्त्रांची व तत्प्रतिपादित साधनांची कांहीं आवश्यकता नाहीं असें होईल. कारण अविद्या जर उत्पन्न झालेली आहे तर तिचा नाशहि कधींतरी आपोआप होईलच. मग त्याकरितां प्राण्यांना प्रयत्न करण्याची काय आवश्यकता? व प्रयत्नाभावीं शास्त्र तरी काय कामाचें? दुसरें-अविद्या जर उत्पन्न झालेली आहे तर तिचा जनकहि कोणी तरी असलाच पाहिजे.तो कोण? म्ह० अविद्येचें कारण काय ? हिला सादि ठरविण्याकरितां एकादा अप्रसिद्ध पदार्थ हिचें कारण, असें जरी मानिलें तरी जगाचें कारण अशी जी अविद्या तिलाहि जी कारण असेल तर ती सर्व कारणांनाहि कारण असली पाहिजे असें ठरणार ! अर्थात् अविद्येच्या कारणाचें कारण काय? पुन: त्याच्या कारणाचें कारण काय ? पुन: त्याच्या कारणाचें कारण काय ? अशी प्रश्नपरंपरा संभवत असल्यामुळें अनवस्था दोष येतो. तिसरें-ही

अविद्या सादि आहे; असें मानून अनवस्था दोष घालविण्याकरितां तिला कारण नाहीं असेंहि जरी घटकाभर समजलें, तरी अविद्येच्या कार्याची नीट व्यवस्था लागत नाहीं. कारण निष्कारण-कारणरहित अविद्या एक रूपानेंच असणार हें उघड आहे. मग अविद्या एकरूपानें असतां तिचें जगद्रूपी कार्य परस्पर विलक्षण अशा अनेक रूपाचें कसें झालें ? कारणाचे गुण कार्यांत येतात. असा न्याय व अनुभव आहे. मग कारण सलक्षण असतां कार्य विलक्षण कसें झालें? इत्यादि अनेक दोष येत असल्यामुळें ही अविद्या अनादि म्हणजे परमात्मस्वभावभूत आहे असेंच मानलें पाहिजे. **शंका-** अविद्या जर अनादि आहे तर तिचा नाश कसा होईल कारण जें सादि असतें तेंच सान्त असतें असा अनुभव व न्याय आहे. आणि तत्त्वसाक्षात्कार झाला असतां अविद्येचा नाश होतो असा तुमचाहि सिद्धांत आहे. **समाधान-**अविद्या जरी अनादि असली तरी तिचा नाश होण्यास कांहींएक हरकत नाहीं. नैयायिकांची समजूत घालण्याकरितां आम्हीं या अनादि सान्त अविद्येला प्रागभावाचा दृष्टान्त देतों; व केवल भाविक वैदिकांकरितां आम्हीं अनुभवाकडे बोट दाखवितों. तार्किक प्रागभाव अनादिसान्त मानितात. अर्थात् त्यांना 'अविद्या अनादि व सान्त कशी' असा प्रश्नच करितां येणार नाहीं. आणि वेदवाणीवर दृढ विश्वास ठेवणारे जे साधक असतात ते वरील तार्किकांप्रमाणें उतावीळ नसल्यामुळें त्यांना-श्रवणमननादि साधनानुष्ठानानें चित्तशुद्धि झाली असतां आत्मज्ञानोदय होऊन या तुच्छ, तमोमय, अनादि अविद्येचें भस्म कसें होतें हें तुम्ही साक्षात् पाहा-असें सांगतों. तात्पर्य, ही अविद्या अनादि, भावरूप, सान्त इत्यादि वेदान्तप्रतिपादित विशेषणांनीं विशिष्ट आहे; असेंच मानलें पाहिजे. मूळ श्लोकांत **'अविद्यैव'** असा निर्देश असल्यामुळें केवल अविद्याच या जगद्रूप भ्रमाचें कारण असून काम व कर्म हीं जगत्कारणें नव्हेत; तर त्यांचा जगांतच अंतर्भाव होतो असें समजावें. म्हणूनच सुरेश्वराचार्यांनीं ''अविद्यास्तमयो मोक्षः सा च बन्ध उदाहृत'' - अविद्येचा नाश म्हणजेच मोक्ष व अविद्या हाच बंध असें म्हटलें आहे. ॥१४॥

-आतां या श्लोकांत आत्म्याच्या परमानंदसाक्षात्काराला प्रतिबंध करणाऱ्या अविद्येचें प्रतिपादन करण्याकरितां प्रथमतः तन्मूलभूत प्रकृतीचें प्रतिपादन करितात

चिदानन्दमयब्रह्मप्रतिबिम्बसमन्विता ।
तमोरजःसत्त्वगुणा प्रकृतिर्द्विविधा च सा ॥१५॥

अन्वयार्थ-[या चिदानन्दमयब्रह्मप्रतिबिंबसमन्विता-] जी चिदानन्दमय ब्रह्माच्या प्रतिच्छायेनें युक्त [तमोरजःसत्त्वगुणा सा प्रकृतिः-] आणि तम, रज व सत्त्व या गुणांची साम्यावस्था ती प्रकृति आहे, [सा च प्रकृतिः द्विविधा भवति-] व ती प्रकृति दोन प्रकारची आहे.

प्रकाश:- ब्रह्म चिदानंदरूप आहे असें पूर्वींच सांगितलें आहे. त्या ब्रह्माच्या प्रतिच्छायेनें युक्त अशी जी माया ती या सर्व सृष्टीचें मूळ कारण आहे. सत्त्वादि तीन गुणांची साम्य स्थिति (म्ह० तिघांनीं समबलानें राहणें) हेंच तिचें रूप आहे. हिलाच प्रकृति असें म्हणतात. हिचे दोन भेद आहेत. त्यांचें सविस्तर वर्णन पुढच्या श्लोकांत केलें आहे. चिदानन्दमय यांतील मय (ट्) हा प्रत्यय स्वार्थी आहे, असें समजावें. कारण वेदान्ताला सांख्यांप्रमाणें परिणामवाद किंवा वैशेषिकांप्रमाणें आरंभवाद इष्ट नसून, त्यानें रज्जूच्या ठिकाणीं जसा सर्प भासावा तसें ब्रह्माच्या ठिकाणीं हें जगत् भ्रमानें भासत आहे, असें सयुक्तिकपणें सिद्ध केलें आहे. पूर्व चरणांत माया ही ब्रह्मप्रतिबिंब आहे असें न म्हणतां ती ब्रह्मप्रतिबिंबयुक्त आहे असें म्हटलें आहे. कारण तीं ब्रह्माचेंच प्रतिबिंब आहे असें जर म्हटलें तर, बिंबाचे गुण प्रतिबिंबांतहि दिसत असल्यामुळें तीहि सत्तावान् व चैतन्ययुक्त होऊं लागेल. शिवाय स्वतः सत्ताशून्य, जड इत्यादि विलक्षण प्रकारें तिचें वर्णन असल्यामुळें आणि ईश्वर व जीव हे ब्रह्मप्रतिबिंबरूप आहेत असेंहि सर्वत्र

सांगितलें असल्यामुळें माया ब्रह्मप्रतिबिंबरूप आहे, असें तिचें लक्षण केल्यास त्या लक्षणाची ईश्वरादिकांचे ठिकाणीं अतिव्याप्ति होईल. यास्तव ह्या अडचणी लक्षांत आणून ती प्रकृति ब्रह्माच्या सत्तेनें सत्तायुक्त होणारी अर्थात् जड, स्वत:सत्तारहित इत्यादि वेदोक्त लक्षणांनीं युक्त आहे, असें सुचविलें आहे. **शंका-** सांख्याचार्य कपिलांचे अनुयायीसुद्धां 'त्रिगुणांची साम्यावस्था' हेंच प्रकृतीचें लक्षण करितात, मग तुम्हीं केवळ श्रुतिप्रधान वेदान्ती त्यांच्याच लक्षणाचा अंगीकार कसा करितां ? **समाधान -** 'अजामेकां' इत्यादि श्रुति व 'सत्त्वं रजस्तम इति०' इत्यादि स्मृति यांच्या आधारानें जीवादिकांच्या उपाधीची सिद्धि होण्याकरितां त्रिगुणत्वाचा आम्ही आश्रय करितों. शिवाय स्वसिद्धान्ताशीं म्हणजेच वेदान्तप्रतिपादनाशीं ज्यांचा विरोध नाहीं अशीं कोणचींहि मतें आम्हांला ग्राह्य होतात. ॥१५॥

-अगोदर त्या अनादि अज्ञानाचें द्विविधत्व कारणांसह सांगून ईश्वर म्हणजे काय तें सांगतात

सत्त्वशुद्ध्यविशुद्धिभ्यां मायाविद्ये च ते मते ।
मायाबिम्बो वशीकृत्य तां स्यात्सर्वज्ञ ईश्वर: ॥१६॥

अन्वयार्थ - [सत्त्वशुद्ध्यविशुद्धिभ्यां ते च मायाविद्ये मते-] सत्त्वगुणाची शुद्धि व अशुद्धि यांच्या योगानें माया व अविद्या असे तिचे दोन भेद मानिले आहेत. [मायाबिंब: तां वशीकृत्य ईश्वर: स्यात्-] मायेंत प्रतिबिंबित झालेला आत्मा त्या मायेला आपल्या स्वाधीन ठेवून सर्वज्ञ व ईश्वर होतो.

प्रकाश:- प्रकृतीचे तीन गुण आहेत असें पूर्व श्लोकांत सांगितलेंच आहे. त्यांतील सत्त्वगुण प्रकाशमय आहे. 'सत्त्वात्संजायते ज्ञानं' म्ह० सत्त्वापासून (वैषयिक) ज्ञानोत्पत्ति होते, असें भगवद्वचनहि याला प्रमाण आहे. तो सत्त्वगुण इतर दोन गुणांनीं कलुषित न झाल्यास त्याला शुद्ध सत्त्व प्रधान असें म्हणतात; व तो रजोगुण व तमोगुण यांनीं कलुषित (मलिन) झाल्यास त्याला मलिनसत्त्व प्रधान असें म्हणतात. या शुद्ध व अशुद्ध सत्त्वगुणामुळेंच प्रकृतीचे क्रमानें माया व अविद्या असे दोन भेद झाले आहेत. त्यांतील शुद्ध सत्त्वप्रधान मायेला, त्यांत प्रतिबिंबित झालेला चिदात्मा, आपल्या अधीन ठेवितो व त्यामुळें तो सर्वसाक्षी व सर्वनियंता होतो. ॥१६॥

-आतां जीव म्हणजे काय हें सांगून, अविद्याच जीवाचें कारण शरीर आहे असें प्रतिपादन करितात-

अविद्यावशगस्त्वन्यस्तद्वैचित्र्यादनेकधा ।
सा कारणशरीरं स्यात्प्राज्ञस्तत्राऽभिमानवान् ॥१७

अन्वयार्थ - [तु अविद्यावशग: अन्य: स्यात्-] पण अविद्येमध्यें प्रतिबिंबित होऊन तिच्या अधीन झालेला चिदात्मा जीव होतो. [स: तद्वैचित्र्यात् अनेकधा भवति-]तो जीव त्या उपाधिभूत अविद्येच्या वैचित्र्यामुळें अनेक प्रकारचा होतो. [सा कारणशरीरं स्यात्-] ही अविद्या त्याचें कारणशरीर आहे. [तत्र अभिमानवान् प्राज्ञ: स्यात्-] त्या कारणशरीरावर अभिमान ठेवणारा प्राज्ञ होतो.

प्रकाश:- रजोगुण व तमोगुण यांनीं कलुषित झालेल्या सत्त्वगुणाला अविद्या म्हणतात, असें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. स्वकर्मांनीं शक्तिहीन झालेला आत्मा या अविद्येच्या अधीन झाल्यामुळें जीव होतो. ही अविद्या प्राणिकर्मानुरूप कमीअधिक शुद्ध अथवा मलिन असते. यास्तव अविद्येच्या तारतम्याप्रमाणें जीवहि नाना प्रकारचे विचित्र स्वभावाचे बनतात. म्हणून ते कांहीं देव, कांहीं गंधर्व, कांहीं मर्त्य, कांहीं पशुपक्षी इत्यादि अनेक प्रकारचें होतात. ह्याप्रमाणें प्रथमार्धात जीवाचें लक्षण सांगून उत्तरार्धांत ती अविद्याच प्रत्येक जीवाचें कारण शरीर आहे व त्या कारण शरीरांत तद्रूप होऊन राहणाऱ्या चैतन्यालाच वेदान्तांत ''प्राज्ञ'' असें म्हटलें आहेत. प्रत्येक

प्राण्याला तीन शरीरें असतात. त्यांचें सविस्तर वर्णन पुढच्या श्लोकांत होईल. त्या तीन शरीरांतून मोठ्या युक्तीनें व दीर्घ प्रयासानें आत्म्याला पृथक् केलें असतां, तोच ब्रह्म होत असल्यामुळें प्रथमत: तीन शरीरें कोणतीं हें सांगण्याकरितां येथें कारण शरीराचा निर्देश केला आहे. ही अविद्या स्थूल व सूक्ष्म शरीराला कारण होत असल्यामुळें व प्रकृतीचीच ही एक विशेष अवस्था असल्यामुळें हिला कारणशरीर असें म्हणतात. जें कांहीं निमित्तांनीं नाश पावतें तें शरीर असा शरीर या शब्दाचा अर्थ आहे. हें कारणशरीर तत्त्वज्ञानानें नष्ट होतें, असें श्रुतींत शतश: सांगितलेलें आहे. प्राज्ञ- सर्व स्थूलसूक्ष्म अनुभवाचे संस्कार ज्याच्या ठिकाणीं एकरूप होऊन राहतात तो प्रज्ञ होय, व प्रज्ञ तोच प्राज्ञ, हें भोक्त्याचें नांव आहे. ह्या व पूर्वीच्या श्लोकांत जीव, ईश्वर, त्यांचें लक्षण आणि त्यांच्या उपाधि यांचें विवेचन करून त्याच्या योगानें- जीव व ईश्वर हे दोघेहि जर ब्रह्मप्रतिबिंबरूप आहेत तर त्यांतील एक सर्वज्ञ व दुसरा किञ्चिज्ज्ञ कां ?- या शंकेचा परिहार केला आहे. कारण एकाची उपाधि शुद्धसत्त्वप्रधान असल्यामुळें तो सर्वज्ञ व दुसऱ्याची उपाधि मलिनसत्त्वप्रधान असल्यामुळें तो किञ्चिज्ज्ञ असें उपाधिवर्णनानेंच स्पष्ट होत आहे. शिवाय एकानें मायेला स्वाधीन ठेविलें असून दुसरा तिच्या (अविद्येच्या) अधीन झाला आहे. अर्थात् एक स्वतंत्र व दुसरा परतंत्र असतो. ॥१७॥

-कारणशरीराचें प्रतिपादन केल्यावर आतां क्रमप्राप्त जें सूक्ष्मशरीर त्याचें प्रतिपादन करण्याकरितां प्रथमत: तत्कारणभूत आकाशादि सृष्टीचें वर्णन करितात

तम:प्रधानप्रकृतेस्तद्भोगायेश्वराज्ञया ।
वियत्पवनतेजोम्बुभुवो भूतानि जज्ञिरे ॥१८॥

अन्वयार्थ-[तद्भोगाय-] त्या प्राज्ञांच्या सुख-दु:खानुभवाची सिद्धि होण्यासाठीं [तम: प्रधानप्रकृते:] जिच्यामध्ये तमोगुण प्रधान आहे अशा उपादन कारणभूत प्रकृतीपासून [ईश्वराज्ञया-] ईश्वराच्या आज्ञेनें [वियत्पवनतेजोंबुभुव: भूतानि जज्ञिरे-] आकाश, वायु, तेज, जल, व पृथ्वी हीं भूतें प्रकट झालीं.

प्रकाश:- कारण-अवस्थेमध्यें प्राण्यांना कर्मानुरूप सुखदु:खादिकांचा उपभोग घेतां येत नाहीं; यास्तव सुखदु:खसाक्षात्काराचें साधन जें स्थूल शरीर त्याची उत्पत्ति व्हावी म्हणून तम:प्रधानप्रकृतीपासून, ही उपादानभूत प्रकृति ईश्वराधीन असल्यामुळें त्याच्या आज्ञेनें, आकाशादि अति सूक्ष्म म्हणजे केवल शब्दस्पर्शादिरूप पांच भूतें-तन्मात्रें उत्पन्न झालीं. प्रकृति जड असल्यामुळें ती स्वत: जगत्कारण होऊं शकत नाहीं. म्हणून तिला केवळ 'मी बहु व्हावें' एवढ्या इच्छेनेंच ईश्वर प्रेरणा करितो; व त्यामुळें जगाचें उपादान व निमित्त कारणहि तोच होतो. म्ह० तो ईश्वर प्रकृतिद्वारा उपादान कारण व स्वत:च्या इच्छाद्वारा निमित्त कारण होतो. उत्तरमीमांसेंत कोळ्याच्या दृष्टान्तानें ही गोष्ट सिद्ध केली आहे. भूतें उत्पन्न होतात याचा अर्थ-तीं व्यावहारिक पदार्थांप्रमाणें जन्मास येतात-असा नव्हे; तर-तीं प्रकट होतात, भासूं लागतात-असा आहे. कारण प्रलयकालीं हीं सर्व भूतें अज्ञानांत लीन होतात असें सर्वत्र वर्णन आढळतें. शिवाय रात्रीच्या अंधकारांत जसे सर्व पदार्थ लीन होतात; व प्रकाशानें ते पुन: व्यक्त होतात, त्याचप्रमाणें ही सर्व सृष्टि प्रलयकालीं तमांत लीन होते व उत्पत्तिकालीं पुन: पूर्ववत् व्यक्त होते; असें पूर्वाचार्यांनीं अनेकदा सांगितलें आहे. ॥१८॥

-ह्याप्रमाणें सूक्ष्म भूतांची उत्पत्ति कशी होते तें सांगून आतां येथें भूतापासून उत्पन्न झालेल्या भौतिक पदार्थाची उत्पत्ति सांगण्यास आरंभ करून प्रथम त्यांतील ज्ञानेंद्रियांची सृष्टि सांगतात

सत्त्वांशै: पञ्चभिस्तेषां क्रमाद्धीन्द्रियपञ्चकम् ।
श्रोत्रत्वगक्षिरसनघ्राणाख्यमुपजायते ॥१९॥

अन्वयार्थ - [तेषां पंचभि: सत्त्वांशै:-] त्या आकाशादि पांच भूतांच्या सत्त्वांशांनीं [क्रमात्-]

क्रमानें [श्रोत्रत्वगक्षिरसनघ्राणाख्यं धीन्द्रियपंचकं उपजायते-] श्रोत्र, त्वक्, नेत्र, रसना, व घ्राण या नांवांचीं पांच ज्ञानेंद्रियें उत्पन्न होतात.

प्रकाश:- तम:प्रधान त्रिगुणात्मक मायेपासून आकाशादि सूक्ष्म भूतांची उत्पत्ति झाल्यामुळें तीं भूतेंहि त्रिगुणात्मक असतात. कारण दुधाचा पांढरा वर्ण जसा दह्यांत येतो तसेंच मायेंतील सत्त्वादिगुण मायाकार्यांत येतात; असें आम्ही मानतों. व ही गोष्ट अनुभवसिद्धहि आहे. आकाशाच्या सत्त्वगुणापासून श्रोत्र (ऐकण्याचें साधन. हें कर्णांत रहातें), वायूच्या सत्त्वगुणापासून त्वक् (स्पर्शेंद्रिय. हें सर्व शरीरांत असतें), तेजाच्या सत्त्वगुणापासून अक्षि (नेत्र, दृष्टि. हें नेत्रगोलकांत राहतें), उदकाच्या सत्त्वगुणापासून रसना (गोड, आंबट, तिखट इत्यादि रस जाणण्याचें साधन. जिह्वेत राहतें), व पृथ्वीच्या सत्त्वगुणापासून घ्राण (बरावाईट वास घेण्याचें साधन. हें नाकांत राहतें.) अशीं पांच इंद्रियें उत्पन्न होतात. हीं सर्वहि विषयज्ञानाचीं साधनें असल्यामुळें यांना ज्ञानेंद्रियें असें शास्त्रांत म्हटलें आहे. ॥१९॥

ह्याप्रमाणें सूक्ष्म भूतांच्या सत्त्वांशांचें प्रत्येकीं असाधारण-विशेष कार्य सांगून त्यांचें सर्वसाधारण-सामान्य कार्य सांगतात

तैरन्त:करणं सर्वैर्वृत्तिभेदेन तद्द्विधा ।
मनो विमर्शरूपं स्याद्बुद्धि:स्यान्निश्चयात्मिका २०

अन्वयार्थ - [तै: सर्वै: अंत:करणं भवति-] त्या सर्व भूतांच्या पांचहि सत्त्वांशांनीं अंत:करण होतें. [तत् वृत्तिभेदेन द्विधा अस्ति-]दोन वृत्तींमुळें तें दोन प्रकारचें आहे. [विमर्शरूपं मन: स्यात्-] संशयात्मक जी वृत्ति तें मन होय. [निश्चयात्मिका तु बुद्धि: स्यात्-] व निश्चयरूप अशी जी वृत्ति तिला बुद्धि म्हणतात.

प्रकाश:- आकाशादि पांचहि भूतांच्या सत्त्वांशसमूहापासून अंत:करण उत्पन्न होतें. त्या अंत:करणाच्या मुख्य चार वृत्ति आहेत. त्यांतील संशयरूप वृत्ति हें मन व निश्चयरूप वृत्ति ही बुद्धि होय. मनन व अहंकार अशा दुसऱ्या दोन वृत्ति आहेत. त्यांना अनक्रमें चित्त व अहंकार असेंहि कोणी म्हणतात. पण विद्यारण्यस्वामींनीं श्रीमद्भाष्यकारांप्रमाणें त्यांचा मन व बुद्धि यांमध्येंच अंतर्भाव केला आहे चित्ताहंकारयोस्तु मनोबुद्ध्योरेवान्तर्भाव:" ॥२०॥

सत्त्वगुणाचीं सामान्य व विशेष कार्यें सांगून आतां रजोगुणाचींहि कार्यें सांगतात

रजोंशै: पञ्चभिस्तेषां क्रमात्कर्मेन्द्रियाणि तु ।
वाक्पाणिपादपायूपस्थाभिधानानि जज्ञिरे ॥२१

अन्वयार्थ -[तेषां पंचभि: रजोंशै: तु-] व ह्या भूतांच्या पांच रजोगुणांपासून [क्रमात् वाक्पाणिपादपायूपस्थाभिधानानि कर्मेंद्रियाणि जज्ञिरे-] क्रमानें वाक्, हस्त, पाद, पायु व उपस्थ या नांवांचीं पांच कर्मेंद्रियें झालीं.

प्रकाश:- पूर्वींप्रमाणेंच आकाशाला रजोगुणापासून वाणी (बोलण्याचें साधन. हें जिह्वेत राहतें.), वायूच्या रजोगुणापासून हस्त (वस्तु उचलण्याचें साधन. हें दोन्ही हस्तांत राहते.), तेजाच्या रजोगुणापासून पाय, (चालण्याचें साधन. हें दोन्ही पायांमध्यें राहतें.) उदकाच्या रजोगुणापासून पायु (विष्ठाविसर्जनाचें साधन हें गुदांत राहतें.) व पृथ्वीच्या रजोगुणापासून उपस्थ (आनंदाचें साधन. हें शिश्नांत राहतें) उत्पन्न होतें. पूर्वींच्या विवरणावरून हीं श्रोत्रादि व वागादि इंद्रियें कर्णनेत्रादि किंवा हस्तपादादि इंद्रियस्थानांहून अगदीं भिन्न आहेत; असें मार्मिक वाचकांच्या ध्यानांत आलेंच असेल. ॥२१॥

- आतां पांचहि भूतांच्या रजोंशाचें साधारण कार्य सांगतात

तै: सर्वै: सहितै: प्राणो वृत्तिभेदात्स पञ्चधा ।
प्राणोऽपान:समानश्चोदानव्यानौ च ते पुन: ॥२२

अन्वयार्थ- [तै: सर्वै: सहितै: प्राण: भवति-] त्या सर्व भूतांच्या रजोंशसमूहापासून प्राण होतो. [वृत्तिभेदात् स: पंचधा अस्ति-] निरनिराळया वृत्तींमुळें तो पांच प्रकारचा आहे. [प्राण: अपान:

समान: च पुन: उदानव्यानौ च-] प्राण, अपान व समान आणि तसेंच उदान व व्यान [इति ते पंचप्रकारा: सन्ति-]असे ते पांच प्रकार आहेत.

प्रकाश:- आकाश, वायु, तेज, जल आणि पृथ्वी या पांच तन्मात्रामध्यें असलेल्या रजोशांपासून क्रमानें वाक्, हस्त, पाद, पायु-गुदद्वार आणि उपस्थ-मूत्रेंद्रिय अशीं पांच कर्मेंद्रियें उत्पन्न होतात; आणि तन्मात्राच्या ठिकाणीं असलेल्या रजोंशाच्या समूहापासून 'प्राण' उत्पन्न होतात; प्राणांचे निरनिराळ्या कार्यावरून प्राण, अपान, व्यान, उदान व समान असे भेद उत्पन्न होतात. बाहेर येणाऱ्या वायूस 'प्राण' म्हणतात. तो नासिकेच्या ठिकाणीं राहतो. खालीं जाणाऱ्या वायूला 'अपान' म्हणतात. तो गुदादिस्थानीं राहतो, 'व्यान' सर्व शरीरभर फिरणारा आहे. मरावयाच्या वेळी ऊर्ध्व लागतांना जो वायू असतो त्यास 'उदान' असें म्हणतात. त्याचें कंठ हें राहण्याचें स्थान आहे. 'समान' हा खाल्लेल्या अन्नाचें समीकरण करणारा-योग्य ठिकाणीं भाग पोंचविणारा असून तो नाभीमध्यें राहणारा आहे. कित्येक प्राणांचे आणखी पांच विभाग कल्पितात. उदा० ढेंकर देवविणारा वायू 'नाग'; नेत्रांची उघडझांप करविणारा वायु 'कूर्म'; शिंक आणणारा वायु 'कृकल'; जांभयी देवविणारा वायू 'देवदत्त'; व शरीराचें पोषण करणारा वायु 'धनंजय' होय. वेदान्तशास्त्र नागादिकांचा अन्तर्भाव पांच प्राणांमध्यें करितें. पांच कर्मेंद्रियांच्या देवता अनुक्रमें वन्हि, इंद्र, उपेन्द्र, मृत्यु व प्रजापति या आहेत. ॥२२॥

-अठरा ते बावीस श्लोकांत आकाशापासून प्राणापर्यंत भूतें व भौतिक पदार्थ यांची सृष्टि ज्यासाठीं सांगितलीं तें सूक्ष्मशरीरच आतां सांगतात-

बुद्धिकर्मेन्द्रियप्राणपञ्चकैर्मनसा धिया ।
शरीरं सप्तदशभि: सूक्ष्मं तल्लिङ्गमुच्यते ॥२३॥

अन्वयार्थ - [बुद्धिकर्मेंद्रियप्राणपंचकै: मनसा धिया च सह सप्तदशभि:-] ज्ञानेंद्रियपंचक, **कर्मेंद्रियपंचक व प्राणपंचक, मन व बुद्धि असे सतरा पदार्थ मिळून [सूक्ष्मं शरीरं भवति-] सूक्ष्म शरीर होतें. [तत् लिंगं उच्यते-]त्यालाच लिंगशरीर असेंहि म्हणतात.**

प्रकाश:- ह्याप्रमाणें लिंगशरीर म्हणजे काय हें या श्लोकांत सांगितलें आहे. **शंका**-हें लिंगशरीर अपंचीकृत पंच तन्मात्रांपासून (महाभूतांपासून) झालेलें असल्यामुळें त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्य नाहीं; हें उघडच आहे. पण असें असतांना त्या लिंगशरीरांतील एकटा प्राणच श्वासोच्छ्वासरूपानें प्रत्यक्ष प्रत्ययाला कां येतो ? इतर इंद्रियांदिकांप्रमाणें हाहि अतींद्रिय व केवल साक्षिगोचर कां नाहीं ? **समाधान** - वस्तुत: तो इतर सूक्ष्मकार्याप्रमाणें सूक्ष्म व अतींद्रियच असणें युक्त आहे. पण असें असतांना नाकाजवळ हात नेला असतां जो वायूचा स्पर्श स्पष्टपणें प्रत्ययाला येतो तो शुद्ध प्राणाचा नसून उपाधियुक्त प्राणवायूचा आहे. कारण पंचीकृत पंचमहाभूतांपासून झालेल्या स्थूल देहांत पृथ्वीतत्त्वाचा भाग अधिक असल्यामळें जरी त्याला पार्थिव म्हणतात तरी त्यांत सुद्धां इतर चार भूतें कांहीं विशेष प्रमाणांनीं असतातच. त्यामुळें त्यांतील पंचीकृत वायूचा स्पर्श होणें योग्य आहे. प्राणाचा व देहाचा संबंध असेपर्यंत हा स्थूल वायु क्रियाशक्तियुक्त रजोगुणविशिष्ट प्राणाशीं ईश्वरेच्छेनें एकरूप होऊन अनुभवाला येत असल्यामुळें सूक्ष्म प्राणाचाच हा स्पर्श आहे असें वाटतें. **लिंगम्**- साक्षि चैतन्याला हें सूक्ष्म शरीर साक्षात्प्रकाशित करीत असल्यामुळें साक्षि चैतन्याचें तें सूचक होतें; आणि त्यामुळें त्याला लिंग म्ह० सूचक शरीर असें वेदान्तांत म्हणतात. ॥२३॥

-ह्याप्रमाणें मागच्या श्लोकांत सूक्ष्म शरीर म्हणजे काय तें सांगून, त्याच्या ठिकाणीं अभिमान ठेवणाऱ्या प्राज्ञाला व ईश्वराला काय म्हणतात तें आतां सांगतात

प्राज्ञस्तत्राभिमानेन तैजसत्वं प्रपद्यते ।

हिरण्यगर्भतामीशस्तयोर्व्यष्टिसमष्टिता ॥२४॥

अन्वयार्थ - [तत्र अभिमानेन प्राज्ञ: तैजसत्वं प्रपद्यते -] त्या लिंग शरीरावर अभिमान ठेविल्यानें प्राज्ञ तैजस होतो; [ईश: च हिरण्यगर्भतां प्रपद्यते-] व ईश्वर हिरण्यगर्भ होतो. [तयो: व्यष्टि-समष्टिता भवति-]त्यांतील प्राज्ञ हा व्यष्टि व ईश्वर समष्टि आहे.

प्रकाश:- ज्या चैतन्याला मलिनसत्त्वप्रधान अविद्या ही उपाधि आहे त्याला जीव असें म्हणतात. तोच जेव्हां अविद्यारूप होतो तेव्हां त्याला प्राज्ञ व जेव्हां अंत:करणरूप लिंग शरीराशीं तद्रूप होतो तेव्हां त्याला तैजस असें म्हणतात. म्हणजे ज्याला पूर्वावस्थेंत प्राज्ञ म्हणत होते त्यालाच या सूक्ष्मावस्थेंत तैजस म्हणतात. कारण अंत:करणाला तेज असें नांव आहे; तेव्हां तद्रूप होणारें जें चैतन्य तें तैजस हें उघडच होय. तसेंच ईश्वर सूक्ष्म शरीराला 'मी' असें मानूं लागला कीं, हिरण्यगर्भ होतो. **शंका**-मायोपाधिक ईश्वर व अविद्योपाधिक प्राज्ञ असा जो तुम्हीं पूर्वी भेद सांगितलात तो उपाधिभेदामुळें सयुक्तिक आहे. पण लिंग शरीररूप एकाच उपाधीमुळें तैजस व हिरण्यगर्भ असे चैतन्याचे दोन प्रकार कसे होतील ? **समाधान**- प्रत्येक सूक्ष्म शरीराला व्यष्टि व सर्व सूक्ष्म शरीरांच्या समुदायाला समष्टि असें म्हणतात. व त्यामुळे सूक्ष्म शरीरव्यष्टीच्या ठिकाणीं अभिमान ठेवणारा तैजस व सूक्ष्मशरीरसमष्टीच्या ठिकाणीं अभिमान ठेवणारा हिरण्यगर्भ असा त्यांचाहि सोपाधिकच भेद होतो. **अभिमान**- जासवंदीच्या फुलाच्या संसर्गानें स्फटिक जसा लाल दिसतो त्याप्रमाणें वस्तुत: पृथक् असणारे चित् व जड यांचें अज्ञानामुळें जें ऐक्य भासतें, म्हणजे तो एकच पदार्थ आहे असें वाटतें, त्याला अभिमान असें म्हणतात. ॥२४॥

ईश्वराच्या समष्टिरूपाचें व व्यष्टिरूपाचें कारण सांगतात-

समष्टिरीश: सर्वेषां स्वात्मतादात्म्यवेदनात् ।
तदभावात्ततोन्ये तु कथ्यन्ते व्यष्टिसंज्ञया ॥२५॥

अन्वयार्थ- [ईश: सर्वेषां स्वात्मतादात्म्यवेदनात् समष्टि: भवति-] ईश्वर 'सर्व लिंगशरीरोपाधिक तैजस मीच आहें, मी व ते एकच' असें मानीत असल्यामुळें, समष्टि होतो; [तत: ये अन्ये ते तु तदभावात् व्यष्टिसंज्ञया कथ्यन्ते-] व त्याहून अन्य जे जीव-तैजस त्यांना, ईश्वराप्रमाणें सर्वतादात्म्यज्ञान नसल्यामुळें, 'व्यष्टि' हे नांव दिलें जातें.

प्रकाश:- हिरण्यगर्भ सर्व प्राणिसमुदायरूप असल्यामुळें समष्टि व त्यामुळेंच सर्वज्ञ इत्यादि विशेषणांनीं युक्त; आणि जीव त्याला केवल स्वशरीराचेंच व तेंहि पुन: एका जन्माचेंच ज्ञान असल्यामुळें, व्यष्टि; व त्यामुळेंच किंचिज्ज्ञ इत्यादि विशेषणांनीं युक्त आहे. सारांश ईश्वर, प्राज्ञ, हिरण्यगर्भ, तैजस इत्यादि सर्व चैतन्यभेद औपाधिक आहेत; खरे नव्हेत. ॥२५॥

-याप्रमाणें लिंगशरीर व लिंगशरीरोपाधिक तैजस-हिरण्यगर्भ यांचें प्रतिपादन करून स्थूल शरीरादिकांची उत्पत्ति सिद्ध होण्यासाठीं पंचीकरणाच्या निरूपणार्थ म्हणतात-

तद्भोगाय पुनर्भोग्यभोगायतनजन्मने ।
पञ्चीकरोति भगवान्प्रत्येकं वियदादिकम् ॥२६

अन्वयार्थ- [भगवान् पुन: तद्भोगाय- भगवान् ईश्वर पुन: जीवांच्या भोगाकरितां [भोग्य-भोगायतनजन्मने-] अन्नादि भोग्य पदार्थ व जरायुजादि स्थूल शरीरें यांच्या उत्पत्तीसाठीं [वियदादिकं प्रत्येकं पंचीकरोति- आकाशादि प्रत्येक भूताचें पंचीकरण करितो.

प्रकाश:- ज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य व तेज यांनीं संपन्न असणाऱ्याला भगवान् असें म्हणतात. किंवा 'उत्पत्तिं च विनाशं च भूतानामागतिं गतिं । वेत्ति विद्यामविद्यां च स वाच्यो भगवानिति ॥' म्ह० भूतांची उत्पत्ति, विनाश, प्राण्यांचे जन्म, मृत्यु, विद्या व अविद्या जो जाणतो त्याला भगवान् असें म्हणावें; असेंहि भगवान्

शब्दाचें लक्षण करितात. पुन: म्हणजे सूक्ष्म शरीरोत्पत्ति केल्यानंतर. भोग्य०-प्राण्यांच्या भोगाचे अन्नपानादि सर्व पदार्थ व जरायुज, अंडज, स्वेदज व उद्भिज्ज हीं शरीरें यांना उत्पन्न करण्याकरितां आकाशादि सर्व भूतांचें ईश्वर पंचीकरण करितो. आकाशादि सूक्ष्म भूतें अतींद्रिय असल्यामुळें जरी व्यवहाराला अयोग्य असलीं, तरी त्यांचें कांहीं विशेष प्रमाणानें मिश्रण करून त्यांना स्थूल केलें असतां, तीं व्यवहारक्षम होतात. या पांच भूतांच्या परस्परमिश्रणालाच पंचीकरण असें म्हणतात. ॥२६॥

-एकेका भूताला पंचपंचात्मकत्व कसें प्राप्त होतें तें सांगतात-

द्विधा विधाय चैकैकं चतुर्धा प्रथमं पुन: ।
स्वस्वेतरद्वितीयांशैर्योजनात्पञ्च पञ्च ते ॥२७॥

अन्वयार्थ- [एकैकं द्विधा विधाय-] प्रत्येक भूताचे सारखे दोन भाग करून [पुन: च प्रथमं चतुर्धा विधाय-] पुन: त्यांतील प्रथम भागाचे चार चार भाग करून [स्वस्वेतरद्वितीयांशै: योजनात् ते पंच पंच भवन्ति-] निराळ्या ठेविलेल्या प्रत्येक अर्ध भागांत त्याहून अन्य भूतांचे चार भाग मिळविलें असतां त्यांतील प्रत्येक भूत विशेष प्रमाणानें मिश्रित होऊन प्रत्येकांत पांचहि भूतांचे अंश येतात.

प्रकाश:- आकाशाच्या अर्धांत वायु, तेज, उदक, व पृथ्वी यांचे प्रत्येकीं अष्टमांश मिळविले असतां पंचीकृत आकाश होतें. तसेंच वायूच्या अर्धात आकाश, तेज, उदक व पृथ्वी यांचे अष्टमांश मिळविले असतां पंचीकृत वायु होतो. ह्याप्रमाणें सर्वाचें पंचीकरण होतें. पंचीकृत भूतांचेंच इंद्रियांना ज्ञान होतें. आपणांला व्यवहारांत दिसणारीं पृथ्वी, उदक, इत्यादि भूतें पंचीकृत आहेत. पंचीकृत आकाशाचें मात्र प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं. या पंचीकरणाचा सविस्तर प्रकार समजून घेणें असेल तर अद्वैत सिद्धान्तदर्शन पहावें. ॥२७॥

-ह्याप्रमाणें पंचीकरणप्रकार सांगून त्या भूतांपासून होणारें कार्य सांगतात-

तैरण्डस्तत्र भुवनं भोग्यभोगाश्रयोद्भव: ।
हिरण्यगर्भ: स्थूलेऽस्मिन्देहे वैश्वानरो भवेत् ॥
तैजसा विश्वतां याता देवतिर्यङ्नरादय: ॥२८

अन्वयार्थ-[तै: अण्ड: उत्पद्यते-] त्या पंचीकृत भूतांपासून ब्रह्माण्डाची उत्पत्ति होते. [तत्र भुवनं-] ब्रह्माण्डामध्यें चवदा भुवनें उत्पन्न होतात. [तस्मिन् च भोगाश्रयोद्भव: भवति-] त्या भुवनांमध्यें भोग्य पदार्थ व शरीरें, यांची उत्पत्ति होते. [अस्मिन् स्थूले देहे हिरण्यगर्भ: वैश्वानर: भवेत्-] या स्थूल देहांत हिरण्यगर्भ वैश्वानर होतो. [तथा तैजसा विश्वतां याता: सन्त: देवतिर्यङ्नरादय: भवन्ति-] व तैजस विश्वतेला प्राप्त होतात. त्यांचे देव, तिर्यक्, मनुष्य इत्यादि अनेक भेद आहेत.

प्रकाश:- पंचीकृत भूतांचें प्रथम कार्य ब्रह्माण्ड. अशीं अनेक ब्रह्माण्डें आहेत. म्हणूनच ईश्वराला अनंतकोटीब्रह्माण्डनायक असें म्हणतात. त्या ब्रह्माण्डांत एकंदर चवदा भवनें असतात. त्यांत भूर्लोक, भुवर्लोक, सुवर्लोक, महर्लोक, जनोलोक, तपोलोक व सत्यलोक हे सात उत्तरोत्तर ऊर्ध्व लोक व अतल, वितल, सुतल, तलातल, महातल, रसातल व पाताल हे सात उत्तरोत्तर अधो लोक आहेत. त्या प्रत्येक लोकामध्यें त्या त्या लोकाला योग्य असे नाना प्रकारचे विषय व नाना तऱ्हेचीं अनंत शरीरें उत्पन्न होतात. त्या शरीरांवर अभिमान ठेवणाऱ्या चैतन्याला वैश्वानर व विश्व असें म्हणतात. म्हणजे पूर्वी जो हिरण्यगर्भ होता तो वैश्वानर व जो तैजस होता तोच आतां विश्व होतो. तात्पर्य देवांपासून अगदीं क्षुल्लक कीटापर्यंत सर्व शरीरांतील चैतन्याला विश्वच म्हणावें.
शंका:- कायहो, पण तम:- प्रधानप्रकृतीपासून विकार पावलेल्या पंचमहाभूतांचे, तींहि तमोरूपच असल्यामुळे, पंचीकरणांनतर तरी प्रत्यक्ष कां व्हावें ? कारण तमोगुण हा अज्ञानमय आहे. **समाधान:-** गारुड्याच्या मंत्रामध्यें भूमीवर कांहीं नसतांना तेथें हवी ती वस्तु उत्पन्न करून दाखविण्याची जशी शक्ति असते, त्याप्रमाणें ईशकृत पंचीकरणांतच ही शक्ति

आहे. देव, तिर्यक् (क्षुद्र पशुपक्षी) व मनुष्यें असा जो मूळ श्लोकांत क्रम सांगितला आहे तो प्राण्यांच्या योग्यतेनुरूप नव्हे. कारण योग्यतेकडे दृष्टि देऊन जर क्रम सांगावयाचा असता तर देव, मनुष्य, गाय इत्यादि सांगितलें असतें. हें पद्य तीन चरणाचें आहे. 'भवेत् या पदाच्या जागीं अभवत् असें भूतकालवाचक पद असणेंच युक्त आहे. कारण पुढें '**याता**' असें पद असल्यामुळें मागें 'भवेत्' असें पद असणें अर्थाला अनुसरून नाहीं. पण लेखकप्रमादाने हा अपपाठ पडला असावा;' असें अच्युतराय मोडक म्हणतात. **नरादयः**- या पदांतील आदि शब्दानें महदादि अव्यक्ताची उपासना करणारे व असेच अलौकिक व लौकिक दुसरेहि प्राणी घ्यावे. ॥२८॥

-विश्व या संज्ञेला प्राप्त झालेल्या जीवांना तत्त्वज्ञान नसल्यामुळें संसारांत कसें पडावें लागतें, तें दृष्टान्त देऊन ह्या व पुढच्या श्लोकात सांगतात-

ते पराग्दर्शिन: प्रत्यक्तत्त्वबोधविवर्जिता: ।
कुर्वते कर्म भोगाय कर्म कर्तुं च भुञ्जते ॥२९॥

अन्वयार्थ- [ते पराग्दर्शिन: सन्ति-] ते सर्वहि विश्व बहिर्वृत्ति असतात म्ह० केवल शब्दादि बाह्य विषयांचाच अनुभव घेतात. [अत: प्रत्यक्तत्त्वबोध-विवर्जिता: च भवन्ति-] त्यामुळें ते आत्मतत्त्वज्ञान-रहित असतात. [भोगाय कर्म कुर्वते कर्म कर्तुं च भुंजते-] ते सुखादि भोगांकरितां कर्म करितात व पुन: कर्म करण्याकरितां फलें भोगितात.

प्रकाश:- बहुतेक सर्व प्राणी आपल्या बुद्धींत गूढ असलेल्या सर्वानंदमय आत्म्याला न पाहतां, स्वत:हून पृथक् असणाऱ्या विषयांकडे अंत:करणवृत्तिद्वारा सारखे धांवत असतात. त्यांना अनेक विषयांचा उपभोग घेण्यांतच परम पुरुषार्थ वाटतो. स्वदेहांत अत्यंत सुखाचा सांठा आहे; हें त्यांच्या ध्यानांतहि नसतें. त्यामुळें ते परमतत्त्वाविषयीं अज्ञ रहातात. स्त्री इत्यादिक सुखोपभोगाकरितां द्रव्यसंपादनादि क्रिया (कर्म) व द्रव्यादि संपादन झाल्यामुळें स्त्र्यादि हे भोग या परंपरेंत स्वत: पडतात. त्यांना या घटीयंत्रासारख्या चकरूप परंपरेंतून स्वत: कधींच निघतां येत नाहीं. हीच गोष्ट एक दृष्टान्त देऊन पुढच्या श्लोकांत, स्पष्ट केली आहे. **शंका-** पण कायहो, तार्किक, मीमांसक, सांख्य, पातंजल व कांहीं बौद्ध सुद्धां आत्मा देहाहून निराळा आहे, असें जाणतात. मग त्यांच्यापेक्षां तुम्ही अधिक तें काय सांगितलें ? **समाधान** - हे सर्व द्वैती 'आत्मा' देहातिरिक्त आहे' असें जाणतात खरे, पण त्यांना 'आत्मा व ब्रह्म एकच आहे' हा सिद्धान्त समजत नाहीं. कारण त्यांचीं दर्शनें विषयमय आहेत. व आमचे हें औपनिषद्दर्शन निर्विषय आणि स्वरूपभूत आहे तस्मात् 'सर्वान्तर्यामी आत्माच ब्रह्म आहे' अशा साक्षात्कारानें रहित असे ते सर्व विश्व असतात, असें जें ग्रंथकारांनीं म्हटलें आहे तें योग्यच आहे. ॥२९॥

-संसाराचें दृष्टांतानें स्पष्टीकरण करतात-

नद्यां कीटा इवावर्तादावर्तान्तरमाशु ते ।
व्रजन्तो जन्मनो जन्म लभन्ते नैव निर्वृतिम् ॥३०

अन्वयार्थ- [नद्या आवर्तात् आवर्तान्तंर आशु व्रजन्त: कीटा: इव-] नदींत एका आवर्तांतून दुसऱ्या आवर्तांत याप्रमाणें वेगानें गमन करणाऱ्या कीटांप्रमाणें [जन्मन: जन्म व्रजन्त: ते निर्वृतिं नैव लभन्ते-] एका जन्मांतून दुसऱ्या जन्मांत जाणारे ते सुखाला कधींच प्राप्त होत नाहींत.

प्रकाश:- जन्मास येणें, पुन: मृत होणें, पुन: गर्भवास भोगणें व पुन: जन्मास येणें याला संसार म्हणतात. स्वत:च्या अज्ञानामुळें प्रत्येक प्राण्याला तो भोगावा लागतो; व स्वत:चे ज्ञान झाल्यावांचून त्याचा नाश होत नाहीं. आत्मज्ञान चित्तशुद्धीवांचून होत नाहीं. चित्तशुद्धीला प्रथम कर्माची व नंतर उपासनेची अत्यन्त आवश्यकता असते. पण शास्त्र व गुरु यांच्यावर दृढ श्रद्धा असल्यावांचून कर्मादि ज्ञानसाधनांचें योग्य अनुष्ठान होत नाहीं. शिवाय प्रत्येक प्राण्याची वर सांगितल्याप्रमाणें स्वभावत:च बहिर्विषय वासना असल्यामुळें व हे दुष्ट विषय प्रथम दर्शनीं मोठे रमणीय

वाटत असल्यामुळें सर्व मनुष्य प्राणी वस्तुतः पशु नसतांना शुद्ध पशूप्रमाणें आहार, निद्रा, भय व मैथुन या चार कृत्यांतच सर्वदा निमग्न असतात. तात्पर्य संसाराचा उच्छेद करणारें आत्मज्ञान प्राप्त होणें अत्यन्त कठिण आहे. हा सर्व प्रकार ध्यानांत आणून 'मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये' म्ह० हजारों मनुष्यांपैकीं कोणी एखादाच ह्या सिद्धीकरितां प्रयत्न करितो; असें भगवानांनी सांगितलें आहे. ॥३०॥

- ह्याप्रमाणें संसाराची प्राप्ति कशी होते तें सांगून त्याच्या निवृत्तीचा उपाय सांगण्याकरितां अगोदर दृष्टान्त सांगतात -

सत्कर्मपरिपाकात्ते करुणानिधिनोद्धृताः।
प्राप्य तीरतरुच्छायां विश्राम्यन्ति यथासुखम् ॥३१

अन्वयार्थ - [यथा सत्कर्मपरिपाकात् करुणानिधिना उद्धृताः ते-] ज्याप्रमाणें त्या किड्यांच्या पूर्वपुण्याचा परिपाक झाल्यामुळें कोणा एकाद्या करुणानिधि पुरुषाकडून नदींतून वर काढले गेलेले ते [तीरतरुच्छायां प्राप्य यथासुखं विश्राम्यन्ति-] तीरावरील वृक्षाच्या छायेस प्राप्त होऊन मोठ्या आनंदानें विश्रान्ति घेतात.

प्रकाशः- हा संसार अनादि प्रवृत्त असल्यामुळें प्रत्येक प्राण्याचे पूर्वी अनेक जन्म झालेले असतात. त्यामुळें कीटादिकांचेंहि पूर्व सुकृत असणें साहजिक आहे. त्या सुकृताच्या फलाची वेळ आली असतां एखाद्या करुणासागर पुरुषाच्या मनांत ईश्वर प्रेरणा करितो; व त्यामुळें तो पुरुष त्यांना या भोंवऱ्यांतून वर काढून वृक्षछायेंत आणून ठेवितो; आणि संकटांतून पार पडल्यामुळें ते किडे त्या छायेंत मोठ्या सुखानें विश्रांति घेत पडतात. हा सर्व श्लोक केवळ दृष्टान्तपर आहे. ॥३१॥

-दार्ष्टान्तिक जीव केव्हां मुक्त होतात तें सांगतात-

उपदेशमवाप्यैवमाचार्यात्तत्त्वदर्शिनः।
पञ्चकोशविवेकेन लभन्ते निर्वृतिं पराम् ॥३२

अन्वयार्थ - [एवं तत्त्वदर्शिनः आचार्यात् उपदेशं अवाप्य-] त्याचप्रमाणें आत्मानुभवी आचार्यांपासून उपदेश संपादन करून [पंचकोशविवेकेन-] पांच कोशांचा विवेक केल्यानें [परां निर्वृतिं लभन्ते -] जीव श्रेष्ठ सुखास प्राप्त होतात.

प्रकाशः- पूर्वोक्त किड्यांप्रमाणें पूर्व सुकृताच्या फलाचा काल आला असतां, ज्यांना परब्रह्मसाक्षात्कार झाला आहे असा श्रेष्ठ उपदेशकांच्या द्वारा 'तें तूं आहेस' इत्यादि महावाक्यांच्या अर्थाचें श्रवण करून हा अधिकारी पुरुष मनन करितो; आणि नंतर गुरूंनी सांगितलेल्या युक्तीनें अन्नमयादि पांच कोशांहून आत्मा पृथक् कसा याचा निश्चय करितो. या श्लोकांत पूर्व श्लोकस्थ सर्व प्रथम चरण घ्यावा. ईश्वराचा अनुग्रह झाल्यावांचून धर्म व ब्रह्मज्ञानाची मनुष्याला इच्छाच होत नाहीं. व जरी कदाचित् इच्छा झाली तरी उत्तम ब्रह्मनिष्ठ गुरूंची प्राप्ति होणें, त्यांनीं परम करुणेनें तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करणें, तो उपदेश श्रोत्याच्या अंतःकरणावर आरूढ होणें इत्यादि गोष्टी तर अनेक जन्मांतील पुण्यसंचयावांचून घडून येतच नाहींत. तात्पर्य हा सर्व प्रकार ध्यानांत आणून प्रत्येक सुज्ञानें यथाशक्ति पुण्याचरण करीत रहाणेंच अत्यंत युक्त आहे. विशेषतः ब्राह्मणासारख्या उच्च कुलांत उत्पत्ति, सुदृढ इंद्रियसंपत्ति, योग्य बुद्धि, संपन्न व पवित्र देशांत वसति इत्यादि अति दुर्लभ देणग्या ज्यांना ईश्वरकृपेनें प्राप्त झाल्या आहेत, त्यांनी आपलें पवित्र आयुष्य निरुपयोगी व अनर्थकर आचरणांत व्यर्थ गमाविणें या सारखें तर अन्य कोणतेंच मूर्खपण नाहीं. अशी संधि दुर्लभ आहे ही गोष्ट सर्वदा मनांत वागविणेंच मनुष्याचें खरें कृत्य आहे. ॥३२॥

- अन्नादि पांच कोश कोणते तें सांगतात -

अन्नं प्राणो मनो बुद्धिरानन्दश्चेति पञ्च ते ।
कोशास्तैरावृतः स्वात्मा विस्मृत्या संसृतिं व्रजेत् ॥३३॥

अन्वयार्थ - [अन्नं प्राण: मन: बुद्धि: आनन्द: च इति ते पंचकोशा: सन्ति-] अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय व आनन्दमय असे ते पांच कोश आहेत. [तै: आवृत: स्वात्मा विस्मृत्या संसृतिं व्रजेत्-] त्या कोशांनीं आच्छादित झालेला स्वात्मा स्वत:च्या स्वरूपाचें विस्मरण पडल्यामुळें संसारांत पडतो.

प्रकाश:- अन्नमयादि कोश कोणते हें याच्या पुढेंच ग्रंथकारांनीं सांगितलें आहे. हे कोश क्रमानें एकाच्या आंत एक असे आहेत. आनंदमय हा सर्वांच्या आंतील कोश असून अन्नमय हा सर्वांच्या बाहेरचा आहे. तरवारीच्या म्यानानें जशी तरवार आच्छादित होते त्याप्रमाणें ह्या पांच कोशांनीं आत्मा आच्छादित होतो; व त्यामुळें स्वत:चें नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वरूप विसरून जाऊन तो जन्ममरणरूप संसारांत पडतो. कोशकारकोळी स्वत:च्या सभोंवती कोश तयार करितो; पण तो कोश स्वोत्पादक कोळ्यालाच आंवळून टाकून जसा क्लेश देतो, त्याप्रमाणें हे कोश आत्म्याला असह्य क्लेश देत असल्यामुळें त्यांना कोश हें यथार्थ नांव आहे. पंडित अच्युतराय मोडक आपल्या टीकेंत पूर्व टीकाकारांना दोष देऊन विस्मृत्या या पदाचें निराळें व्याख्यान करितात. पण तें कितीसें ग्राह्य आहे याचा विचार करावा म्हणून त्यांच्या म्हणण्याचा मी थोडक्यांत सारांश देतों. विस्मृत्या या पदाचा पूर्व टीकाकारांनीं म्हणजे विद्यारण्यशिष्य रामकृष्ण यतींनीं 'स्वस्वरूप-विस्मरणेन' म्ह० स्वत:च्या स्वरूपाला विसरल्यानें असा अर्थ केला आहे. पण पातंजल किंवा तार्किक यांपैकीं कोणाच्याहि स्मृतिलक्षणाकडे जरी पाहिलें तरी पूर्वानुभूत विषयाच्या संस्कारापासून उत्पन्न होणारी अंत:करणवृत्तिच स्मरण होय असें तिचें लक्षण मिळतें. या स्मृतीचा जो अभाव त्याला विस्मरण म्हणतात. महाभारतांत, दुष्यन्तानें कण्वाश्रमांत शकुंतलेचा गांधर्वविधीनें अंगीकार केला पण पुढें दुर्वासांच्या शापानें त्याला त्या विवाहाचें विस्मरण पडलें, अशी कथा आहे. पण आत्म्याचें हें विस्मरण तसें नव्हें. कारण विस्मरण सुद्धां परंपरेनें अनुभवपूर्वकच असतें; असा न्याय आहे. पण ब्रह्मात्मैक्यज्ञान, सर्व द्वैतप्रपंचाचा नाश करून नंतर उत्पन्न होत असल्यामुळें त्या अवस्थेंत अनुभवाची सामग्री असणें शक्य नाहीं. व त्यामुळें प्रथम अनुभव, त्यापासून पुढें स्मृति, व नंतर स्मृतीची विस्मृति हीं संभवत नाहींत तसेंच बृहद्योगवासिष्ठाच्या टीकेंत-पूर्वीं महाविष्णूंनीं सनत्कुमारांना 'स्कंदरूपानें जन्म घे,' असा शाप दिल्यामुळें त्यांनींहि महाविष्णूला 'तुला तुझ्या स्वरूपाचें विस्मरण होऊन तूंहि अज्ञानी होशील' असा शाप दिला - असें सांगितलें आहे. पण तो सर्व प्रकार ईश्वरलीलात्मक असल्यामुळें या ठिकाणीं घेतां येण्यासारखा नाहीं. बरें, अर्जुनाला भगवानांनीं सर्व उपदेश केल्यावर 'नष्टो मोह: स्मृतिर्लब्ध्वा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत' म्ह० माझा मोह नष्ट झाला; मला स्मरण झालें इत्यादि त्यानें सांगितलें असूनहि पुन: त्याला जसें विस्मरण झालें व त्यामुळें अश्वमेघपर्वांत भगवानांना पुन: त्याला अनुगीता सांगावी लागली, त्याप्रमाणें प्राण्यांना विस्मरण होतें असें मानल्यास तेंहि युक्त नव्हे, कारण भगवानांनीं जो उपदेश केला आहे तो - ब्रह्मविद्या अत्यन्त दुर्लभ असल्यामुळें पुन: पुन: श्रवण करून आत्मविषयक साक्षात्कार होईपर्यंत अध्यात्मविचार वारंवार करावा - असें सुचविण्याकरितां आहे. तर मग या विस्मरणाचा काय अर्थ करावयाचा ? असें कोणी विचारतील म्हणून आम्ही सांगतों. -मनुष्यगर्भाला नऊ मास होऊन त्याचे सर्व अवयवादी पूर्ण झाले असतां, ''मृतश्चाहं पुनर्जातो जातश्चाहं पुनर्मृत:। नानायोनिसहस्राणि मयोषितानि यानि वै ॥ आहारा विविधा भुक्ता: पीता नानाविधा: स्तना: । मातरो विविधा दृष्टा: पितर: सुहृदस्तथा ॥'' इत्यादि - 'मी मृत झालों असतां पुन: जन्माला येतों व जन्म घेतला असतां पुन: मृत होतों. मीं अनेक सहस्र योनींमध्ये वास केला;

नानाप्रकारचे आहार केले; नानाप्रकारचीं स्तनें प्यालों, नानाजातीच्या माता, अनेक पिते व तसेच अनेक मित्रादि संबंधीहि पाहिले आणि आतां गर्भामध्यें खालीं तोंड करून वारेमध्यें मला आंवळून टाकिल्यामुळें व मातेच्या उदरांतील अनेक जंतूंनीं माझ्या कोंवळ्या अंगाला वरच्यावर डांस मारल्यामुळें मला येथें अत्यंत दु:ख होत आहे. यास्तव हे करुणानिधे नारायणा, मला जर येथून सोडविशील तर मी निष्काम कर्मे व उपासना करून चित्तशुद्धिद्वारा परम पुरुषार्थाची प्राप्ति करून घेईन' अशी तो परमेश्वराची मोठ्या दु:खित अंत:करणानें प्रार्थना करितो. पुढें दहाव्या महिन्यांत तो जन्मास येतो. पण जन्माला येऊन बाहेरच्या वायूचा त्याला स्पर्श झाला कीं तो तें सर्व विसरतो. -असें पुष्कळ ठिकाणीं वर्णन आढळतें. सारांश गर्भांत असह्य दु:ख होऊं लागलें असतां प्राण्याला विवेक उत्पन्न होऊन तो जरी सुकृताचरणानें आपल्या जन्माचें साफल्य करून घेण्याची प्रतिज्ञा करितो तरी बाह्य वायूचा स्पर्श होतांच तो तें सर्व विसरून जातो व त्या विस्मृतीनें संसारांत पडतो, असेंच विद्यारण्य मुनींना अभिमत असावेसें वाटतें. असें अच्युतरायांचें मत आहे. पण त्यावर बापटशास्त्री परीक्षण करितांना असें लिहितात-गर्भातील विवेकाची जी विस्मृति तीच या ठिकाणीं स्वामींना अभिमत आहे असें जर मानलें तर गर्भवास हा संसार नसून जन्माला आल्यानंतरची अवस्थाच संसार होय असा संसार शब्दाचा अर्थ होऊं लागेल. पण आचार्यादिकांना गर्भवास व जन्म व मरण यांची परंपरा म्हणजे संसार असा अर्थ मान्य आहे. कारण 'पुनरपि जननं पुनरपि मरणं पुनरपि जननीजठरे शयनं' असें त्यांनीं संसाराचें लक्षण केलें आहे. शिवाय जन्माला आल्यानंतर होणारें पूर्वविवेकाचें जें विस्मरण तेंच जर संसारकारण असेल तर गर्भवासाला कारण काय ? कारण गर्भवास कांहीं संसार नव्हे असें त्यांना इष्ट असल्याचें वर दाखविलेंच आहे. बरें उत्तर गर्भवासाला पूर्व संसार हें कारण असें जर मानलें तर संसाराला कारण गर्भवास व गर्भवासाला कारण संसार असा अन्योन्याश्रम दोष, किंवा पुढच्या गर्भवासाला पूर्वसंसार कारण, पूर्वसंसाराला तत्पूर्व गर्भवास कारण, त्या गर्भवासाला तत्पूर्व संसार कारण अशी परंपरा लागत असल्यामुळें व अगदीं प्रथम कारणाचें ज्ञान होणें अशक्य असल्यामुळें अनवस्था, इत्यादि अनेक दोष येतात. आणि त्यामुळें पूर्व व्याख्यानच ग्राह्य वाटतें. कारण ही विस्मृतीच जीवाचें स्वरूप असल्यामुळें तिला अनादि मानणें अप्रशस्त नाहीं. विस्मृतीला अनादि मानिल्यावर 'स्मरणाची सामग्री शुद्धावस्थेंत नसतें' ही अडचण रहात नाहीं. ॥३३॥

-यापुढील अडीच श्लोकांत त्या कोशांचें स्वरूप क्रमानें सांगतात-

स्यात्पञ्चीकृतभूतोत्थो देह: स्थूलोऽन्नसंज्ञक: ।
लिंगे तु राजसै: प्राणै: प्राण: कर्मेन्द्रियै:सह ॥३४

अन्वयार्थ - [पंचीकृतभूतोत्थ: स्थूल: देह: अन्नसंज्ञक: स्यात्-] पंचीकृतं भूतांपासून उत्पन्न झालेल्या स्थूल देहाला 'अन्नमय कोश' असें नांव आहे. [लिंगे तु कर्मेंद्रियै: सह राजसै: प्राणै: प्राण: स्यात्-]व सूक्ष्म शरीरांतील कर्मेन्द्रियांसह राजस प्राणांनीं प्राणमय कोश होतो.

प्रकाश:- प्राण्याला या पूर्वोक्त पंच कोशांमुळेंच सर्व अनर्थ भोगावे लागतात; ही गोष्ट अगदीं निर्विवाद आहे. पण ते-पूर्वी सांगितलेल्या जाग्रदादि तीन अवस्थांना कारण होणाऱ्या स्थूल, सूक्ष्म व कारण देहांहून-अन्य आहेत कीं देह व कोश एकच ? अशी शंका येण्याचा संभव आहे. कारण त्यांना पृथक् म्हणावें तर तसे दिसत नाहींत; व एकच आहेत असें म्हणावें तर ते कोश पांच व देह तीन. तेव्हां यांची एकवाक्यता कशी होणार ? असें कोणालाहि वाटणें साहजिक आहे. यास्तव विद्यारण्यमुनि या व पुढच्या दीड श्लोकांत त्यांची एकवाक्यता करीत आहेत. पंचीकृत भूतांपासून स्थूल देह होतो; म्हणूनच तो प्रत्यक्ष दिसतो. पण अपंचीकृत भूतांच्या रजोगुणांपासून पांच प्राण व

कर्मेंद्रियें होत असल्यामुळें त्यांच्या योगानें होणारा प्राणमय कोश सूक्ष्म म्ह० इंद्रियांना गोचर न होण्यासारखा आहे. तात्पर्य प्राणमय कोश अपंचीकृत भूतांच्या रजोगुणापासून झालेला आहे. रजोगुण क्रियात्मक असल्यामुळें या प्राणमय कोशाला क्रियाशक्ति असें म्हणतात. ॥३४॥

-मनोमय, विज्ञानमय कोश दाखवितात -

सात्त्विकैर्धीन्द्रियैः साकं विमर्शात्मा मनोमयः ।
तैरेव साकं विज्ञानमयो धीर्निश्चयात्मिका ॥३५

अन्वयार्थ -[विमर्शात्मा सात्त्विकः धींद्रियैः साकं मनोमयः स्यात्-] संशयात्मक मन सात्त्विक ज्ञानेंद्रियांसह मनोमय कोश होतें, [निश्चयात्मिकाधीः तैः एव साकं विज्ञानमयः भवति-] व निश्चयात्मक बुद्धि त्याच ज्ञानेंद्रियांसह विज्ञानमय कोश होते.

प्रकाशः- मन व बुद्धि हीं दोन्हीं भूतांच्या सत्त्वगुणांचीं कार्यें आहेत; पण प्रत्येकाच्या स्वरूपांत अत्यंत विलक्षणता असल्यामुळें त्यांचे दोन कोश झाले आहेत; व त्या दोन कोशांनाच जीव-भोक्ता असें म्हणतात. ज्ञानेंद्रियांच्या ठिकाणीं संशयात्मक व निश्चयात्मक अशा दोन्ही प्रकारच्या वृत्ति दिसत असल्यामुळें त्यांचा दोन्ही कोशांत समावेश होतो. ॥३५॥

-आनंदमय कोश दाखवितात-

कारणे सत्त्वमानन्दमयो मोदादिवृत्तिभिः ।
तत्तत्कोशैस्तु तादात्म्यादात्मा तत्तन्मयो भवेत् ॥३६

अन्वयार्थ- [कारणे यत् सत्त्वं अस्ति तत् मोदादिवृत्तिभिः आनंदमयः स्यात्-] कारण शरीरांत जें सत्त्व असतें त्याचा मोदादिवृत्तींसह आनंदमय कोश होतो. [आत्मा तु तत्तत्कोशैः सह तादात्म्यात् तत्तन्मयः भवेत्-]आत्मा त्या त्या स्थूलादि कोशांशीं तद्रूप झाल्यामुळें तत्तन्मय होतो.

प्रकाशः- प्रिय, मोद व प्रमोद अशा आनंदाच्या तीन वृत्ती आहेत. इष्ट वस्तूचें दर्शन झालें असतां जो आनंद होतो त्याला प्रिय, तिचा लाभ झाला असता जी आनंदवृत्ति उद्भवते तिला मोद व तिचा उपभोग मिळाला असतां जी आनंदवृत्ति अनुभवाला येते तिला प्रमोद असें म्हणतात. सुषुप्त्यवस्थेंत जो आनंद प्रत्येकाच्या अनुभवाला येतो तो प्रिय, मोद इत्यादि त्रिविध प्रकारांनीं भिन्न नसून केवळ अव्यक्त पण अतिशय सुखरूप असा असतो; आणि प्रिय, मोद, व प्रमोद हे आनंदाचे भेद जाग्रत् व स्वप्न या अवस्थांतच केवल प्रत्ययाला येतात. ह्या सर्व आनंदांना सत्त्वच कारण आहे. म्हणून हे आनंद व मलिनसत्त्व (म्हणजे कार्य व कारण) या दोघांनाहि आनंदमय कोश असें म्हणतात. या श्लोकाच्या द्वितीय अर्धात आत्मा अन्नादिकोशरूप कसा होतो हें सांगितलें आहे. हा सर्वान्तर्यामी आत्मा त्या त्या कोशाशीं ऐक्य पावतो. (तद्रूप होतो) व त्यामुळें त्याला अन्नमय, प्राणमय, इत्यादि संज्ञा प्राप्त होतात. तीन शरीरांमध्यें पंचकोशांचा अंतर्भाव-

''अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय आणि आनंदमय असें पांच तरवारीच्या म्यानासारखे आत्म्याला आच्छादन घालणारे कोश आहेत. कोळी ज्याप्रमाणें आपल्या अंगांतून धागे काढून जाळ्यामध्यें स्वतःला अडकवून घेतो त्याप्रमाणें अन्नमयादि कोशांनीं आच्छादिलेला आत्मा संसारांतील सुख दुःखांचा उपभोग घेतो. पंचीकृत स्थूल देहाला अन्नमयकोश असें म्हणतात. लिङ्गशरीरांतील कर्मेंद्रियें आणि प्राण यांचा समूह प्राणमयकोश होतो. पांच ज्ञानेंद्रियें आणि मन हाच मनोमयकोश होय. पांच ज्ञानेंद्रियें आणि बुद्धि हा विज्ञानमयकोश होय. इष्ट वस्तूच्या दर्शनानें जें सुख होतें त्याला 'प्रिय'; वस्तूचा लाभ झाला म्हणजे जें सुख होतें त्यास 'मोद'; आणि तिचा भोग घेतल्यावर जें सुख त्यास 'प्रमोद' असें म्हणतात. तेव्हां या तीन प्रकारच्या सुखांसह असलेलें 'कारणशरीर'भूत अविद्येंत असणारें जें मलिनसत्त्व त्यास 'आनंदमयकोश' असें म्हणतात. कारणशरीर हें आनंदमय आहे. सूक्ष्म शरीर किंवा लिंगशरीर हें प्राणमय, मनोमय आणि विज्ञानमय यांनीं युक्त असलेलें कोशत्रयात्मक आहें. स्थूल शरीर

हें अन्नमय आहे. अशा रीतीनें तीन शरीरांमध्यें पांच कोशांचा अंतर्भाव करितां येतो.'' ('अद्वैत सिद्धान्त दर्शन' जोगकृत पहा.) ॥३६॥

-'तर मग अशा आत्म्याचें ब्रह्मत्व कसें सिद्ध होतें?' असा कोणी प्रश्न करतील, म्हणून 'आत्म्याचें या पंचकोशापासून विवेचन केलें असतां, तो ब्रह्म होतो; असें आतां सांगतात-

अन्वयव्यतिरेकाभ्यां पञ्चकोशविवेकत: ।
स्वात्मानं तत उद्धृत्य परं ब्रह्म प्रपद्यते ॥३७

अन्वयार्थ- [अन्वय-व्यतिरेकाभ्यां पञ्चकोश-विवेकत:] अन्वय व व्यतिरेक यांच्या योगानें पांचहि कोशाचें पृथक्करण करून [स्वात्मानं तत: उद्धृत्य परं ब्रह्म प्रपद्यते-] प्रत्यगात्म्याला त्या कोशांहून बुद्धिद्वारा निश्चयपूर्वक पृथक् जाणलें असतां साधक परब्रह्माला प्राप्त होतो.

प्रकाश:- अन्वय व व्यतिरेक म्हणजे काय हें मूळ ग्रंथांतच उदाहरणें देऊन सांगितलें आहे. **शंका** - 'आत्मा व अनात्मा हे अगदीं परस्पर विरुद्ध धर्मवान् पदार्थ आहेत. पण अनादि अविद्येच्या योगानें त्यांचें ऐक्य होतें व त्यामुळें हा जन्ममरणप्रवाहरूप व द्वैतावभासरूप संसार उत्पन्न होतो. त्याचा बाध करण्यास सर्व दृश्याचा बाध करणारें व सर्व वेदान्तप्रतिपादित असें जें ब्रह्म तेंच एक समर्थ आहे. म्हणजे केवल आत्मज्ञानानेंच मुक्ति मिळत असते.' इत्यादि प्रकार पूर्वी एकदा होऊन गेला असतां पुन: त्याचेंच प्रतिपादन करण्याचें काय प्रयोजन ? **समाधान** - जे उत्तम अधिकारी असतात त्यांना पूर्वी केलेल्या संक्षिप्त उपदेशानेंच कृतार्थ होतां येतें. पण मध्यम व कनिष्ठ अधिकाऱ्यांची तेवढ्यानेंच समजूत होण्यासारखी नसल्यामुळें त्यांचे सर्व संशय नष्ट होऊन त्यांनाहि कृतार्थ होतां यावें, म्हणून परम दयाळु स्वामींनीं पूर्वीचाच अर्थ पुन: विस्तृतपणें सांगितला आहे. ॥३७॥

आता पूर्वनिर्दिष्ट अन्वय-व्यतिरेकच दाखवितात-

अभाने स्थूलदेहस्य स्वप्ने यद्भानमात्मन: ।
सोऽन्वयो व्यतिरेकस्तद्भानेऽन्यानवभासनम्
॥३८

अन्वयार्थ- [स्वप्ने स्थूलदेहस्य अभाने आत्मन: यत् भानं स: अन्वय:-] स्वप्नदशेंत स्थूलदेहाचें भान नसतांना आत्म्याचें जें भान असतें तो अन्वय [तद्भाने यत् अन्यानवभासनं स: व्यतिरेक:-] व आत्म्याचें भान असून स्थूल देहाचें जें भान नसतें तो व्यतिरेक होय.

प्रकाश:- स्थूल देह म्हणजे अन्नमयकोश होय. प्राणी निद्रित होऊन स्वप्न पहात असतो तेव्हां त्याला जरी स्थूल देहाचें स्मरण नसलें तरी साक्षी आत्म्याचें भान असतें. कारण जागृतीप्रमाणेंच त्याला स्वप्नातहि विषयांची प्रतीति येत असते. हा ज्ञानरूप आत्मा जर नसता तर स्वप्नातील विषय कसे भासले असते, अर्थात् स्वप्नात स्थूल देहाचें विस्मरण झालें तरी आत्म्याचें स्मरण असणें हा त्याचा (आत्म्याचा) अन्वय व त्याचें स्मरण असूनहि स्थूल देहाचें विस्मरण होणें हा त्याचा (स्थूल देहाचा) व्यतिरेक होय. वेदान्त शास्त्रांत अन्वय व व्यतिरेक म्हणजे अनुवृत्ति (पूर्वावस्थेप्रमाणेंच उत्तरावस्थेंत असणें) व व्यावृत्ति (पूर्वावस्थेप्रमाणें उत्तरावस्थेंत नसणें) होय. या श्लोकांत स्थूल देहाच्या व्यतिरेकानें अन्नमय कोश व आत्मा यांचा अध्यास (अज्ञानानें झालेलें ऐक्य) घालविला आहे. असल्या अध्यासरूपी दृढ ग्रंथींचा पूर्णपणे भेद झाला असतां तत्क्षणींच ब्रह्मप्राप्ति होते. ॥३८॥

-ह्याप्रमाणें स्थूलदेह आत्मा नव्हे असें सिद्ध करणारे अन्वय-व्यतिरेक दाखवून आतां लिंगदेह आत्मा नव्हे, असें ज्ञान करून देणारे अन्वयव्यतिरेक दाखवितात-

लिङ्गाभाने सुषुप्तौ स्यादात्मनो भानमन्वय: ।
व्यतिरेकस्तु तद्भाने लिङ्गस्याभानमुच्यते ॥३९

अन्वयार्थ - [सुषुप्तौ लिंगाभाने आत्मन: भानं

अन्वयः स्यात्-] सुषुप्तिनामक तिसऱ्या अवस्थेंत सूक्ष्म शरीराचें भान नसून आत्म्याचें भान असणें हा अन्वय होय. [तद्भाने तु लिंगस्य अभानं व्यतिरेकः उच्यते-] व आत्मभान असतांना सूक्ष्म शरीराचें भान नसणे याला व्यतिरेक म्हणतात.

प्रकाशः- प्राण्याला गाढ निद्रा लागली असतां त्याला सूक्ष्म देहाचें जरी विस्मरण पडतें; तरी आत्म्याचें भान त्या अवस्थेंतहि असतेंच. कारण तेथें आत्मस्फुरण जर नसतें तर जागृत झाल्यावर 'मी एवढा वेळ स्वस्थ निजलों होतों. मला कांहींएक समजलें नाहीं' हें स्मरण झालें नसतें. लिंगशरीर म्हणजे सूक्ष्मशरीर असें पूर्वी ग्रंथकारांनींच सांगितलें आहे. भान शब्दाचा स्फुरण, प्रत्यय असा अर्थ करावा. ॥३९॥

-'अहो पण पंचकोशांच्या विवेचनास आरंभ करून मध्येंच लिंगदेहाचें विवेचन करणें हें प्रकृत प्रकरणाशीं विसंगत नाहीं का ?' अशी कोणी आशंका घेईल म्हणून 'प्राणमयादि तीन कोशांचा सूक्ष्म शरीरांतच अंतर्भाव होतो, त्यामुळें-प्रकृतासंगति म्ह० प्रस्तुत प्रकरणाशीं विसंगति, हा दोष येत नाहीं', असें सांगतात-

तद्विवेकाद्विविक्ताः स्युः कोशाः प्राणमनोधियः ।
ते हि तत्र गुणावस्थाभेदमात्रात्पृथक्कृताः ॥४०

अन्वयार्थ - [तद्विवेकात् प्राणमनोधियः कोशाः विविक्ताः स्युः-] **लिंगशरीराच्या विवेचनानें प्राणमय, मनोमय व विज्ञानमय या नांवांचे तीन कोश आत्म्याहून पृथक् होतात.** [हि ते तत्र गुणावस्थाभेदमात्रात् पृथक् कृताः-] **कारण ते कोश त्या एकाच शरीरांत केवल गुणांच्या अवस्थाभेदामुळें पृथक् मानले आहेत.**

प्रकाशः- अन्वयव्यतिरेक न्यायानें वस्तुतः लिंगशरीर आत्म्याहून भिन्न आहे व त्यांच्या तादात्म्याचा जो प्रत्यय येत असतो तो रज्जुसर्पाप्रमाणें किंवा शुक्तिरजताप्रमाणें आहे असा अनुभव आला असतां, प्राणमयादि तीन कोशहि पृथक् आहेत असा सहजच अनुभव येतो. कारण प्राणमयादि तीन कोश म्हणजेच सूक्ष्मशरीर होय. सत्त्व, रज व तम ह्या तीन गुणांच्या योगानें प्राणमयादि कोशभेद झाले आहेत. सूक्ष्म शरीरांत गुणभेदामुळें प्राण, मन, ज्ञानेंद्रियें, कर्मेंद्रिये इत्यादि कार्यभेद कसा होतो हें पूर्वी मूळांतच स्पष्ट होऊन गेलें आहे. ॥४०॥

-आतां या श्लोकांत 'आनंदमय कोश' या नांवानें वेदान्तांत प्रसिद्ध असलेलें जें कारणशरीर त्याच्या विवेचनाचा उपाय सांगतात -

सुषुप्त्यभाने भानं तु समाधावात्मनोऽन्वयः ।
व्यतिरेकस्त्वात्मभाने सुषुप्त्यनवभासनम् ॥४१

अन्वयार्थ - [समाधौ सुषुप्त्यभाने आत्मनः तु यत् भानं सः अन्वयः-] **तसेंच समाधीमध्यें सुषुप्तीचें भान नसतांना आत्म्याचेंच जें भान असतें तो त्याचा अन्वय** [आत्मभाने सुषुप्त्यनवभासनं तु व्यतिरेकः स्यात् -] **व आत्म्याचें भान असतांना सुषुप्तीचें भान नसणें हाच व्यतिरेक होय.**

प्रकाशः- समाधीचें संपूर्ण लक्षण पुढें सांगितलें आहे. त्या समाधीमध्यें कारणशरीररूप अज्ञानाची प्रतीति न येतां केवल आत्म्याचीच प्रतीति येणें हा त्याचा अन्वय होय. या प्रथमार्धातील 'तु' हा निपात निश्चयार्थी आहे. तसेंच आत्म्याचें भान असतांना गाढ अज्ञानाचें भान नसणें हाच त्या अज्ञानाचा व्यतिरेक होय. याविषयीं तार्किकांच्या समाधानाकरितां असें अनुमान करावें:- सर्वान्तर्यामी आत्मा अन्नमयादि कोशांहून पृथक् आहे. कारण अन्नमयादि कोश जरी परस्पर व्यावृत्त होतात तरी हा स्वतः कोठेंच व्यावृत्त होत नाहीं. याला उदाहरण - पुष्पमालेंतील सूत्राचें अथवा गाईंच्या निरनिराळ्या व्यक्तींतील गोत्वाचें आहे. माळेंतील पुष्पें परस्पर भिन्न असतात पण सूत्र (दोरा) सर्वानुगत असतो. अथवा लाल गाय, पांढरी गाय, मुंडरी - आखुडशिंगी गाय इत्यादि गाई परस्पर जरी भिन्न असतात, तरी त्यांमध्यें गोत्व (गायपणा) सर्वत्र असतो. त्याचप्रमाणें अन्नमय कोश प्राणमयाहून

पृथक्, प्राणमय मनोमयाहून पृथक् इत्यादि हे कोश जरी भिन्न आहेत तरी सर्व कोशांना प्रेरित करणारा सर्वान्तर्यामी आत्मा सर्वांतहि आहे. म्हणजे माळेंत जशीं पुष्पें, तसे आत्म्यामध्यें हे सर्व कोश जणुं काय ओवलेलेच आहेत. तात्पर्य आत्मा या सर्वांहून पृथक् व सर्वांमध्यें एक आहे, असें सिद्ध झालें. पूर्वीचे सर्व मनोविकल्प लीन झाले असतां मनावर पुन: जोपर्यंत अन्य संकल्प उठत नाहींत तोंपर्यंत निर्विकल्प असें स्पष्ट चैतन्य प्रत्ययाला येतें. हीच समाधि होय; असें शास्त्रांत सांगितलें आहे. म्ह. ज्या अवस्थेंत राग, लोभ, मोह इत्यादि विकल्परहित स्पष्ट चैतन्याचा सतत साक्षात्कार येत असतो त्या अवस्थेला समाधि असें म्हणतात. ॥४१॥

-'अन्वय व्यतिरेकद्वारा पांच कोशाहून अगदीं पृथक् रूपानें सिद्ध झालेल्या आत्म्याला ब्रह्मप्राप्ति होते' असें-श्लो. ३७-सांगितलें. आतां त्याचेंच प्रतिपादन करणाऱ्या 'अंगुष्ठमात्र: पुरुषोऽन्तरात्मा... तं विद्याच्छुक्रममृतं०' - काठ. भा. ६. १७. या श्रुतीचा अनुवाद करितात -

यथा मुञ्जादिषीकैवमात्मा युक्त्या समुद्धृत: ।
शरीरत्रितयाद्धारै: परं ब्रह्मैव जायते ॥४२

अन्वयार्थ - [यथा मुञ्जात् इषीका-] ज्याप्रमाणें 'मुंजा-' नांवाच्या तृणांतून कामल काडी मोठ्या युक्तीनें बाहेर काढतात.[एवं धारै: युक्त्या शरीर-त्रितयात् समुद्धृत: आत्मा परं ब्रह्म एव जायते-] त्याप्रमाणें अधिकारी पुरुषांकडून मोठ्या युक्तीनें तीन शरीरांपासून पृथक् केलेला आत्मा परब्रह्मच होतो.

प्रकाश:- मुंजा या नांवाचें एक कोवळें गवत आहे. त्यांत एक फार मृदु व बारीक काडी असते. तिला लहान लहान मुलें करमणुकीकरितां बाहेर काढितात. व तिच्याकडे पाहून ईश्वराच्या कृतीविषयीं त्यांना फार आश्चर्य वाटतें. पण ही काडी वरील अनेक वेष्टनांतून काढणें फार कठीण असतें. कारण, जरा अधिक धक्का लागल्यास ती तात्काल तुटून जाते. यास्तव मुलांना तिला सोडवितांना मोठी काळजी बाळगावी लागते. पण इतकें असूनहि जशीं मुलें मोठ्या सावधगिरीनें तिच्यावरील एक एक वेष्टन हळू हळू काढून शेवटीं तिला बाहेर काढितात, त्याप्रमाणें अन्वयव्यतिरेकरूप युक्तीनें स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन शरीरांतून आत्म्याला, ब्रह्मचर्य, ध्यान, श्रवण इत्यादि साधनांच्या अनुष्ठानानें पूर्ण अधिकारी झालेल्या मुमुक्षूंनीं, पृथक् केलें असतां, त्यांचा तो आत्माच परब्रह्म होतो. कारण मलरहित आत्मा व ब्रह्म या उभयतांचें सत्, चित् व आनंद हें लक्षण एकच आहे. आणि एक लक्षणानें युक्त असलेले पदार्थ जरी अनेक असले तरी ते वस्तुत: एकच आहेत असा व्यावहारिकहि न्याय आहे. तात्पर्य निरुपाधिक आत्माच ब्रह्म होय. ॥४२॥

-'येथपर्यंतच्या ग्रंथानें फलासह समग्र तत्त्वज्ञानाचें निरूपण केल्यामुळें या पुढील ग्रंथाची आतां कांहीं आवश्यकता नाहीं' असें कोणी म्हणेल म्हणून गतार्थाचा अनुवाद करून पुढील ग्रंथाचें तात्पर्य सांगतात-

परापरात्मनोरेवं युक्त्या संभावितैकता ।
तत्त्वमस्यादिवाक्यै: सा भागत्यागेन लक्ष्यते ॥४३

अन्वयार्थ - [एवं परापरात्मनो: एकता युक्त्या संभाविता-] ह्याप्रमाणें पर व अपर आत्म्यांचें ऐक्य युक्तिद्वाराहि संभवतें, असें दाखविलें. [सा तत्त्वमस्यादिवाक्यै: भागत्यागेन लक्ष्यते -] व तेंच आतां 'तत्त्वमसि म्ह० तें तूं आहेस' इत्यादि वाक्यांनीं जहदजहल्लक्षणावृत्तीनें सांगितलें जातें.

प्रकाश:- 'अन्नं प्राणो मन:' इत्यादि मागच्या दहा श्लोकांनीं अनुवृत्ति, व्यावृत्ति (अन्वयव्यतिरेक) इत्यादि तर्कमय युक्तींनीं त्वंपदलक्ष्य अपर आत्मा व तत्पदलक्ष्य परात्मा यांचें एकत्व सिद्ध केलें. आतां यापुढें तत्त्वमस्यादि महावाक्यांनीं तेंच एकत्व कसें सिद्ध होतें तें सांगतात. वाक्यगत पदांतील विरुद्ध अंश टाकून अविरुद्ध अंशाचें ग्रहण केल्यानें जो वाक्याचा अर्थ

बोधित होतो त्याला जहदजहल्लक्षणाकृत अर्थ असें म्हणतात. या लक्षणेचें पुढें स्पष्टपणें प्रतिपादन होणार असल्यामुळें येथें विस्तार करीत नाहीं. ॥४३॥

-वाक्याचें अर्थज्ञान होण्यास त्यांतील पदांचें अर्थज्ञान झालें पाहिजे. कारण वाक्यांतील पदांचा निश्चित अर्थ माहीत नसेल तर निश्चित वाक्यार्थहि समजणार नाहीं. यास्तव प्रथमत: 'तत्त्वमसि' या महावाक्यांतील 'तत्'पदाचा वाच्य अर्थ सांगतात-

जगती यदुपादानं मायामादाय तामसीम्।
निमित्तं शुद्धसत्त्वां तामुच्यते ब्रह्म तद्गिरा ॥४४

अन्वयार्थ - [यत् ब्रह्म तामसा मायां आदाय जगत: उपादानं भवति-] जें ब्रह्म तम:प्रधान प्रकृतीला स्वत:ची उपाधि करून जगाचें उपादान कारण होतें [च तां शुद्धसत्त्वां आदाय निमित्तं भवति-] व शुद्धसत्त्वप्रधान प्रकृतीला स्वत:ची उपाधि करून त्याचें निमित्त कारण होतें [तत् तद्गिरा उच्यते-] त्या ब्रह्माचा महावाक्यांतील 'तत्-' शब्दानें उल्लेख केला जातो.

प्रकाश:- पूर्वी सच्चिदानंदरूप ब्रह्म केवलावस्थेंत होतें. पण तें सृष्ट्युत्पत्तिकालीं तमोगुण ज्या मायेंत प्रधान आहे अशा मायेला आपली शक्ति करून त्या शक्तिद्वारा स्वत: या सर्व चराचर सृष्टीचें उपादान कारण झालें. उत्पत्तीपूर्वीं, उत्पत्तीनंतर, व लय झाला असतां कार्य ज्याच्या आश्रयावर असतें तो पदार्थ त्याचें उपादान कारण होय. जसें-मृत्तिका हें घटाचें व तंतु हें वस्त्राचें उपादान कारण आहे. म्हणजे घट जसा उत्पत्ति, स्थिति व लय या तिन्ही कालीं मृत्तिकेला सोडून कधींहि राहू शकत नाहीं, तसेंच हें चराचर जगत् तम:प्रकृतियुक्त ब्रह्माला सोडून तिन्ही कालीं राहू शकत नाहीं. म्हणून मृत्तिकेप्रमाणें हें ब्रह्म जगाचें उपादान कारण होय. तसेंच घटाची उत्पत्ति जशी घटकर्त्या कुंभारावांचून कधींच होऊं शकत नाहीं, त्याचप्रमाणें या जगाचीहि उत्पत्ति कर्त्यावांचून होणें शक्य नाहीं. यास्तव याचा कोणी तरी कर्ता हा अवश्य असलाच पाहिजे. पण तो कोण ? अशी शंका राहू नये म्हणून द्वितीयार्धात त्याचा स्पष्टपणें निर्देश करितात. शुद्धसत्त्वप्रधान प्रकृतीद्वारा तेंच ब्रह्म (इच्छामात्रानें) जगाचें निमित्त कारण होतें. ह्या निमित्त व उपादान कारण होणाऱ्या ब्रह्माचा महावाक्यात 'तत्' या शब्दानें निर्देश केला आहे. तत् हें पद उच्चारतांच जगाचें निमित्तोपादनकारणभूत ब्रह्म असा अर्थ लक्ष्यांत येत असल्यामुळें त्याला तत्पदाचा वाच्यार्थ असें म्हणतात ॥४४॥

-'आतां 'त्वं-'पदाचा वाच्यार्थ सांगतात-

यदा मलिनसत्त्वां तां कामकर्मादिदूषिताम् ।
आदत्ते तत्परं ब्रह्म त्वंपदेन तदोच्यते ॥४५

अन्वयार्थ - [तदेव ब्रह्म यदा तां कामकर्मादि दूषितां मलिनसत्त्वां आदत्ते-] **तेंच ब्रह्म ज्या अवस्थेंत काम व कर्मे यांनीं दूषित झालेल्या त्या मलिनसत्त्वप्रधान प्रकृतीला आपली उपाधि करितें, [तदा 'त्वं-' पदेन उच्यते-]तेव्हां त्याचा 'त्वं' या पदानें निर्देश केला जातो.**

प्रकाश:- या श्लोकांत त्वंपदाचा वाच्यार्थ सांगितला आहे. त्वंपदवाच्य ब्रह्माची उपाधि मलिनसत्त्व प्रधान आहे असें पूर्वींच सांगितलें आहे. पण ती मलिन कां होते ? असें कोणी विचारील म्हणून सांगतात - ती प्रकृति प्राण्यांच्या वासना, कर्मे इत्यादि मलांनीं दूषित झाल्यामुळें मलिन होते. श्रीमद्भाष्यकारांनीं शारिरकांतील अध्यास भाष्यांत 'एवमयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यास:- असा हा अनादि व अनंत लोकव्यवहार आहे' असें म्हटलें असल्यामुळें या सिद्धान्तावर प्राण्यांच्या वासनादिकांनीं अविद्यामालिन्य व अविद्येमुळें वासनादिमल असा अन्योन्याश्रम दोष येत नाहीं. तात्पर्य ब्रह्मच उपाधींच्या योगानें ईश्वर व जीव होतें. व सोपाधिक ब्रह्मच तत् व त्वं या पदांचा वाच्यार्थ आहे. ॥४५॥

-'ह्याप्रमाणें दोन श्लोकांनीं 'तत्' व 'त्वं' यांचे वाच्यार्थ सांगून आतां या श्लोकांत 'तत्त्वमसि' या

वाक्याचा अर्थ सांगतात-

त्रितयीमपि तां मुक्त्वा परस्परविरोधिनीम् ।
अखण्डं सच्चिदानन्दं महावाक्येन लक्ष्यते ।।४६

अन्वयार्थ - [त्रितयीं अपि परस्परविरोधिनीं तां मुक्त्वा-] तिन्ही प्रकारच्या परस्पर विरुद्ध अशा त्या प्रकृतीला टाकून [अखंड सच्चिदानंदं महावाक्येन लक्ष्यते-] भेदरहित व सच्चिदानंदरूप ब्रह्म महावाक्यानें बोधित होते.

प्रकाश:- तम:प्रधान प्रकृति, शुद्धसत्त्वप्रधान प्रकृति व मलिनसत्त्वप्रधान प्रकृति असे प्रकृतीचे एकंदर तीन प्रकार पूर्वी सांगितलेच आहेत. ती त्रिविध माया परस्पर विरोधी आहे. यास्तव तत् व त्वं या पदांतील त्या मायेच्या अंशांचा त्याग केला असतां, त्यांतील अविरुद्ध चैतन्य मात्र अवशिष्ट राहतें. पदांतील विरुद्ध अंश टाकून अविरुद्ध अंशाचा बोध करणाऱ्या या वृत्तीलाच जहदजहल्लक्षणा असें म्हणतात. या लक्षणेनें 'तत्वमसि' या वाक्याचा अखंड, एकरस, व सच्चि.नंदरूप ब्रह्म असा अर्थ होतो. ।।४६।।

-'पण असा लक्षणेनें वाक्यार्थ करण्यास कांहीं प्रमाण आहे का ?' उत्तर -

सोऽयमित्यादिवाक्येषु विरोधात्तदिदन्तयो: ।
त्यागेन भागयोरेक आश्रयो लक्ष्यते यथा ।।४७
मायाविद्ये विहायैवमुपाधी परजीवयो: ।
अखण्डं सच्चिदानन्दं परं ब्रह्मैव लक्ष्यते ।।४८

अन्वयार्थ-['स: अयं' इत्यादिवाक्येषु तदिदंतयो: विरोधात्-] 'तो हा देवदत्त' इत्यादि वाक्यांत 'तो' हा तदंश व 'हा' हा इदमंश, यांचा विरोध असल्या-मुळें [भागयो: त्यागेन एक: आश्रय: यथा लक्ष्यते -] ह्या दोन्ही पदांतील विरुद्ध भाग टाकिल्यानें त्यांचा आश्रय जो देवदत्त त्याचा जसा लक्षणप्रवृत्तीनें बोध होतो, [एवं परजीवयो: उपाधी मायाविद्ये विहाय-] त्याचप्रमाणें ईश्वर व जीव याच्या माया व अविद्या या उपाधींना टाकिलें असतां [अखंडं सच्चिदानंदं परं च यत् ब्रह्म तदेव लक्ष्यते-] भेदरहित, सच्चिदानंद व श्रेष्ठ असें जें ब्रह्म त्याचाच लक्षणेनें बोध होतो.

प्रकाश:- शब्दांच्या प्रसिद्ध अर्थानें वाक्याचा योग्य अर्थ होत नसल्यास त्याचा लक्षणेनें अर्थ करावा लागतो. जहल्लक्षणा, अजहल्लक्षणा व जहदजहल्लक्षणा अशी तीन प्रकारची लक्षणा आहे, त्यांतील 'तो हा देवदत्त' किंवा 'तें तूं आहेस' या वाक्यांत पहिल्या दोन लक्षणा संभवत नाहींत. तिसरी जहदजहल्लक्षणा मात्र संभवते. पूर्वी काशीमध्यें ज्या देवदत्ताला मी पाहिलें होतें 'तोच' 'हा' येथें माझ्या समोर असलेला 'देवदत्त' होय. या वाक्यांत 'तो' या शब्दांतील अन्य काल, अन्य देश, व परोक्षत्व यांचा, 'हा' या शब्दांतील प्रस्तुत काल, प्रस्तुत देश व अपरोक्षत्व यांशीं विरोध आहे. पण त्यांचा तो व हा यांनीं द्योतित होणारा जो देवदत्त नांवाचा पुरुष त्याच्याशीं विरोध नाहीं. म्हणून त्यांतील विरुद्ध अंश टाकून अविरुद्ध अंश जो देवदत्त त्याचें हें वाक्य जसें बोध करितें असें नैयायिक मानतात, तसेंच तत्पदांतील शुद्धसत्त्वप्रधानमाया व त्वंपदांतील मलिनसत्त्वप्रधान माया यांचा परस्पर विरोध असल्यामुळें, त्याग केला असतां तत् व त्वं यांतील शुद्ध चैतन्य राहतें व त्याचाच हें महावाक्य बोध करितें. असें आम्ही (वेदान्ती) मानितों.

लक्षणा म्हणजे काय

तत्त्वमसि' ह्या महावाक्याचा अखंडार्थबोधक अर्थ कसा होतो याचा विचार करणें भाग आहे. वाक्याचा अर्थ करितांना लक्षणा म्हणजे काय तें माहीत असावयास पाहिजे. लक्षणा ही एक शब्दाची वृत्ति आहे. लक्षणा म्हणजे तार्किकांच्या पद्धतीप्रमाणें शक्यसंबंध होय. पदांतील अभिधा शक्तीनें वाच्यार्थ समजतो; लक्षणेनें लक्ष्यार्थ व व्यञ्जनेनें व्यंग्यार्थ समजतो असें आलंकारिक मानतात. तार्किक व्यंजना स्वातंत्र्यानें मानत नाहींत. व्यंग्यार्थ हा अनुमानानें ज्ञात होतो असें आग्रहानें सिद्ध करितात. लक्षणा तीन प्रकारची आहे. जहल्लक्षणा, अजहल्लक्षणा आणि जहदजहल्लक्षणा.

लक्षणेचें सोदाहरण विवेचन

'गङ्गायां घोष:'- गंगेवर गवळ्याचा वाडा आहे हे विचाराकरितां घेऊं. येथें गंगा शब्दाचा गंगेचा प्रवाह हा वाच्यार्थ (शक्य आहे) होय. परंतु प्रवाहावर वाडा असणें शक्य नाहीं; पण तो गंगाप्रवाहाशीं संबंध असलेल्या तीरावर असणें शक्य आहे असें मनांत येतें व वरील वाक्याचा अर्थ 'गंगेच्या तीरावर' गौळवाडा आहे - असा निघतो. या वाक्यांत 'तीर' या अर्थाचा गंगापदाच्या प्रवाहरूप शक्यार्थाशीं संबंध असल्यामुळें येथें 'लक्षणा' आहे असें मानलें पाहिजे. 'गंगापदाची प्रवाहरूप अर्थावर शक्ति असून तीरावरहि शक्ति आहे' असें मात्र मानतां येत नाहीं. 'सैंधव' या शब्दाची 'लवण'-मीठ व 'घोडा' या दोन ठिकाणीं शक्ति आहे असें मानतां येते. कारण लवण आणि अश्व यांचेमध्यें कोणताहि संबंध नाहीं. परंतु प्रवाह व त्याच्याशीं संबंधानें प्राप्त होणारें 'तीर' लक्षणेनें उपस्थित होतें. म्हणून गंगा या शब्दाचा प्रवाह हा 'वाच्यार्थ' आणि तीर हा 'लक्ष्यार्थ' होय.

जहल्लक्षणेचें स्पष्टीकरण

ज्या ठिकाणीं वाच्यार्थाचा अन्वय होत नाहीं त्या ठिकाणीं जहल्लक्षणा करावी लागते. उदा. 'मञ्चा: क्रोशन्ति' -पलंग आक्रोश करीत आहे. आक्रोश करण्याची क्रिया निर्जीव पलंगाकडून होणें शक्य नाहीं म्हणून मंच पदाचा वाच्यार्थ सोडून (जहत्) मंचाशीं संबद्ध असलेलें मूल येथें लक्षणेनें घेतलें पाहिजे. येथें वाच्यार्थाचा त्याग करावा लागतो म्हणून हें जहल्लक्षणेचें उदाहरण आहे. 'गंगायां घोष:' हे * जहल्लक्षणेचें उदाहरण आहे.

अजहल्लक्षणेचें विवेचन

ज्या लक्षणेंत वाच्यार्थाचा अन्वय होता ती +अजहल्लक्षणा होय. अशा ठिकाणीं वाच्यार्थ आणि लक्ष्यार्थ या दोहोंचाहि क्रियापदाशीं अन्वय होत असतो. 'शोणो धावति-' तांबडा (घोडा) धांवतो- या वाक्यांत शोणगुण धांवणे शक्य नाहीं म्हणून शोणगुणविशिष्ट व्यक्ति (घोडा, बैल) धावते असा अर्थ करणें भाग आहे. वरील वाक्यांतील वाच्यार्थ जो शोणगुण त्याचा त्याग न करितां (अजहत्) शोणगुणाशीं संबद्ध असलेला बैल-जो लक्षणेनें उपस्थित होतो, तो येथें स्वीकारला जातो. तसेंच समजा लोकांचा मोठा जमाव जात आहे व त्यांतील बऱ्याच जणांच्या डोक्यावर छत्र्या आहेत, आणि कांहीं जणांच्या नाहींत. तेव्हां अशा लोकांच्या घोळक्याला पाहून ''छत्रिणो गच्छन्ति'' असा प्रयोग केला तर तें 'अजहल्लक्षणेचें' उदाहरण होय. ज्यांच्या डोक्यावर छत्र्या आहेत ते तर जात आहेतच (म्हणजे वाच्यार्थाचा त्याग न करितां) पण ज्यांच्या डोक्यावर छत्र्या नाहींत तेहि जात आहेत अशी अजहल्लक्षणेनें अधिक अर्थाची भर पडते.

जहदजहल्लक्षणेचें उपपादन

जेव्हां वाच्यार्थांतील कांहीं भाग विरुद्ध जातो म्हणून त्याचा त्याग करून अविरुद्ध अंशांत तात्पर्य पहावें लागतें तेव्हां त्या ठिकाणीं जहदजहल्लक्षणा x मानावी लागते. 'सोऽयं देवदत्त:' - तो हा देवदत्त - या वाक्यांत तत्कालविशिष्ट देवदत्त आणि एतत्कालविशिष्ट देवदत्त यांचा अभेद येथें दाखवावयाचा आहे. येथें तत्काल आणि एतत्काल ह्या विरुद्ध अंशांचा त्याग करून देवदत्तपिंडामध्यें अभिन्नत्वानें तात्पर्य पहावयाचें असल्यामुळें देवदत्तपिंडाचा स्वीकार करावा लागतो. म्हणून हें जहदजहल्लक्षणेचें उदाहरण आहे.

'तत्त्वमसि' महावाक्याचा अर्थ

तत् म्हणजे सर्वज्ञत्वादिविशिष्ट ब्रह्म (ईश्वर) होय; व (त्वं) म्हणजे अल्पज्ञत्वादिविशिष्ट जीवात्मा होय. हे

---

* वाच्यार्थमखिलं त्यक्त्वा वृत्ति स्याद् या तदन्विते । गङ्गायां घोष इतिवज्जहती लक्षणा हि सा ।

\+ वाच्यार्थमपरित्यज्य वृत्तिरन्यार्थके तु या । कथितेयमजहती शोणोऽयं धावतीतिवत् ॥

x वाच्यार्थस्यैकदेशं च परित्यज्यैकदेशकम् । या बोधयति सा ज्ञेया तृतीया भागलक्षणा ॥

* कार्यकारणवाच्यांशौ जीवेशौ यौ जहच्च तौ । अजहब तयोर्लक्ष्यौ चिदंशावेकरूपिणौ ॥

'तत्' आणि 'त्वं' यांचे वाच्यार्थ झाले. येथें 'सर्वज्ञत्व - सर्वशक्तिमत्व' आणि 'किञ्चिज्ज्ञत्व अल्पशक्तिमत्व' यांचें ऐक्य होणें शक्य नाहीं म्हणून ब्रह्माच्या ठिकाणचें 'सर्वज्ञत्व' सोडून तसेंच जीवात्माच्या ठिकाणीं असलेलें 'अल्पज्ञत्व' हेंहि सोडून द्यावें लागतें. दोहोंमध्यें असलेला चैतन्यांशांचा स्वीकार* करून अभेदान्वय करावा लागतो. यालाच अखंडार्थता म्हणतात.

महावाक्याचें शास्त्रीय भाषेंत विवेचन

समष्टिस्थूलशरीर, समष्टिसूक्ष्मशरीर व माया: तसेंच या तीन उपाधीनें युक्त असलेले वैश्वानर, सूत्रात्मा व ईश्वर आणि या सर्वांना अधिष्ठानभूत असलेलें अखंड चैतन्य - या सर्वांचें तापविलेल्या लोखंडाच्या गोळ्याप्रमाणें एकरूप प्रत्ययास येतें. ही एकरूप प्रतीति म्हणजेच तत्पदाचा वाच्यार्थ होय. समष्टिस्थूलशरीर, समष्टिसूक्ष्मशरीर व माया या सर्वांहून अन्वय-व्यतिरेक न्यायानें भिन्न ठरलेलें जें अखंड ब्रह्मचैतन्य तोच तत्पदाचा लक्ष्यार्थ होय.

आतां 'त्वं' पदाचा विचार असा - (१) व्यष्टिस्थूलशरीर, व्यष्टिसूक्ष्मशरीर व दोन्ही शरीरांचें कारण अज्ञान (२) या तीन शरीररूपी उपाधींनीं युक्त विश्व, तैजस व प्राज्ञ (३) आणि या सर्वांना आधारभूत असलेलें निरूपाधिक प्रत्यक् चैतन्य-या तिघांचें तापविलेल्या लोखंडाच्या गोळ्याप्रमाणें जेव्हां एकरूप प्रत्ययाला येतें तेव्हां तो प्रत्ययच त्वंपदाचा वाच्यार्थ आहे. अन्वय-व्यतिरेक न्यायानें स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन शरीरांहून भिन्न असलेलें जें केवल चैतन्य तें त्वंपदाचा लक्ष्यार्थ आहे. तत्पदाचा लक्ष्यार्थ शुद्ध चैतन्य व त्वं-पदाचा लक्ष्यार्थहि शुद्ध चैतन्य-या दोहोंचें ग्रहण केलें असतां 'तत्त्वमसि' या महावाक्याचा अखंड अर्थ लक्षणावृत्तीनें सिद्ध होतो. असा अर्थ सिद्ध करावयास (१)सामानाधिकरण्यसंबंध(२) विशेषणविशेष्य-भावसंबंध आणि (३) लक्ष्यलक्षणभावसंबंध हे तीन*संबंध महावाक्याचे सहकारी होतात. 'तत्त्वमसि' या महावाक्यांत 'तत्' व 'त्वं' या दोन पदांचा सामानाधिकरणसंबंध आहे; या दोन पदांच्या अर्थाचा विशेषणविशेष्यभावसंबंध आहे; व दोन पदांचा किंवा त्यांच्या अर्थांचा अखंड चैतन्याशीं लक्ष्यलक्षणभाव-संबंध आहे. ॥४७।४८॥

* सामानाधिकरण्यं च विशेषणविशेष्यता । लक्ष्यलक्ष्यणसम्बंध: पदार्थप्रत्यगात्मनाम् ।

-पण महावाक्याचें लक्ष्य जें ब्रह्म तें सविकल्प आहे कीं निर्विकल्प ? सविकल्प आहे असें म्हटलें तरी दोष येतो व निर्विकल्प आहे असें म्हटलें तरी दोष येतो, कसा तो पहा -

सविकल्पस्य लक्ष्यत्वे लक्ष्यस्य स्यादवस्तुता ।
निर्विकल्पस्य लक्ष्यत्वं न दृष्टं न च संभवि ॥४९

अन्वयार्थ - [सविकल्पस्य लक्ष्यत्वे लक्ष्यस्य अवस्तुता स्यात्-] सविकल्प वस्तूला लक्ष्यत्व आहे म्ह० लक्षणेनें सविकल्पाचा बोध होतो, असें मानल्यास लक्ष्य जें ब्रह्म त्याला अवस्तुत्व-नामरूपयुक्त पदार्थांप्रमाणें मिथ्यात्व-येतें. [निर्विकल्पस्य लक्ष्यत्वं न दृष्टं न च संभवि-] बरें 'निर्विकल्प वस्तूचा लक्षणेनें बोध होतो' म्हणावें तर तसें कोठें आढळत नाहीं व तसें होणें संभवतहि नाहीं.

प्रकाश:- हा सर्व श्लोक पूर्वपक्षापर आहे. म्हणजे सर्व वेदान्तसिद्ध जो अद्वैत सिद्धान्त तो जरी अबाधित आहे, तरी अनेक जन्मांतील असंख्य पातकांमुळें कोणा तार्किकाला तो खरा न वाटून त्यानें ही शंका घेतली आहे अशी कल्पना करावी. अथवा कोणी मुमुक्षु शिष्य, आचार्यांनीं उपदेश केला असतां मला आतां वैषयिक आनंदाप्रमाणें कर्ता,करण व कार्य या त्रिपुटीद्वाराच त्या लोकोत्तर निरतिशय परमानंदाची प्राप्ति होईल अशी आशा करून बसला होता. पण इतक्यांत आचार्यांचें 'अखंडं सच्चिदानंद' इत्यादि वाक्य ऐकून 'परमानंदरूप वस्तु मन व वाणी यांनाहि विषय होणारी नव्हे; तर तिचें केवळ लक्षणेनेंच ज्ञान होणें शक्य आहे' इत्यादि प्रकार लक्षांत आला असतां, मी एवढा वेळ कांहीं खोटेंच समजलों होतों. असें वाटून पूर्व समजूत सोडण्याचा प्रसंग आल्यामुळें त्याला

वाईट वाटलें; व आतां तरी आपली दृढ समजूत करून घ्यावी म्हणून शंका विचारीत आहे; असें मानावें. अखंड म्हणजे देशतः, कालतः व वस्तुतः ज्याचें परिमाण होत नाहीं अशी वस्तु, असा तुम्ही त्या पदाचा अर्थ करितां. पण ती आत्मवस्तु अशी अपरिमेय असणें शक्य नाहीं. कारण 'शुक मुक्त झाला अथवा एक वामदेव मुक्त झाला.' अशी श्रुति असल्यामुळें पूर्वी शुकादिक अद्वैत आत्मज्ञानानें जरी मुक्त झाले तरी आम्हांसारख्यांना अद्यापि सर्व प्रपंचाचें अस्तित्व प्रत्यक्ष भासतच आहे. तेव्हां आत्मवस्तु अखंडच आहे असा कांहीं अबाधित सिद्धान्त मानतां येत नाहीं. यास्तव अखंड म्हणजे स्वगतभेदशून्य असा अर्थ करावा. तसा अर्थ केला म्हणजे आकाश, परमाणु इत्यादि जेवढे निरवयव पदार्थ आहेत तेवढे सर्व स्वगतभेदशून्य असल्यामुळें अखंडत्व ही एक जाति (सामान्य) होईल. शिवाय या आत्मवस्तूच्या ठिकाणीं जातीचें सर्व लक्षणहि आहे. 'नित्य व एक असून अनेक व्यक्तींमध्यें राहणाऱ्या धर्माला जाति असें म्हणतात.' उदाहरणार्थ-गोत्व (गाईपणा) हा धर्म एकच आहे, तो सृष्टि असेपर्यंत राहणारा असल्यामुळें नित्य आहे, व अनेक गाईमध्यें राहणारा असल्यामुळें अनेकानुगत आहे. त्याचप्रमाणें अखण्डत्व (स्वगतभेदशून्यत्व) हा धर्म एक, नित्य व आकाश, परमाणु इत्यादि पदार्थानुगत आहे. अर्थात् ती एक जाति होय. शिवाय सत् इत्यादि पदें आत्म्याचीं नांवें आहेत ही गोष्ट अगदीं निर्विवाद आहे. मग नांवानें त्याचा निर्देश करितां येणें शक्य असतांना लक्ष्यत्व किंवा अखंडत्व (त्रिविध परिमाणशून्यत्व) या धर्मांनीं तें युक्त आहे असं कसें म्हणतां येईल ? शिवाय दुसरा असा एक प्रश्न संभवतो कीं, हें जें तुमचें महावाक्यानें लक्षणाद्वारा बोधित होणारें ब्रह्म तें नाम, रूप, जाति इत्यादि विकल्पांनीं विकल्पयुक्त आहे ? कीं श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणें निर्विकल्प, अनंत, हेतु व दृष्टान्त यांनीं रहित, अप्रमेय, व अनादि असें आहे ? यांतील प्रथम पक्षाचा स्वीकार करितां येणार नाहीं. कारण लक्ष्य जें ब्रह्म तें जर सविकल्पक असेल तर घटासारख्या इतर नामरूपादि विकल्पयुक्त पदार्थांप्रमाणें तें मिथ्या होऊं लागेल. बरें हा दोष घालविण्याकरितां निर्विकल्प आहे असें जर म्हणाल तर निर्विकल्पाचें लक्षण कसें करितां येईल ? सारांश 'अखंड सच्चिदानंद' इत्यादि चरणाचा अर्थ बरोबर लागत नाहीं. ॥४९॥

-'ह्याप्रमाणें पूर्वपक्ष झाला असतां 'तुम्ही कांहींतरी भलताच प्रश्न करीत आहां; हा तुमचा प्रश्नच योग्य नव्हे', हें दाखविण्याकरितां 'जशास तसें,' या न्यायानें पूर्वपक्षाप्रमाणेंच विकल्प करून सिद्धान्ती त्यावर दोष देतात-

विकल्पो निर्विकल्पस्य सविकल्पस्य वा भवेत् ।
आद्ये व्याहतिरन्यत्रानवस्थात्माश्रयादयः ॥५०

अन्वयार्थ- [यः त्वत्कृतः विकल्पः सः निर्विकल्पस्य सविकल्पस्य वा भवेत् -] हा जो तूं विकल्प केलास तो निर्विकल्पाचा आहे, कीं सविकल्पाचा, (हें प्रथम) सांग. [आद्ये व्याहतिः-] 'निर्विकल्पाचा' असें जर म्हणशील तर व्याघात हा दोष येतो. [अन्यत्र अनवस्थात्माश्रयादयः-] बरें 'सविकल्पाचा विकल्प' म्हणशील तर अनवस्था, आत्माश्रय इत्यादि दोष येतात.

प्रकाश - 'महावाक्यानें अखंड ब्रह्म लक्षित होतें,' असें तुम्ही म्हणतां खरें, 'पण तें लक्षित होणारें ब्रह्म सविकल्प आहे कीं निर्विकल्प ?' अशा प्रकारचा जो तूं विकल्प केला आहेस तो विकल्प कोणत्या ब्रह्माविषयीं आहे ? म्हणजे सविकल्प ब्रह्माविषयीं ? याचें उत्तर तूं कसेंहि जरी दिलेंस तरी दोष येतो, म्हणजे तो तुझा विकल्प उपपन्न होत नाहीं. कारण निर्विकल्प वस्तूविषयीं असा विकल्प करणेंच अयोग्य आहे. अहो जी वस्तुच मुळीं निर्विकल्प म्हणजे विकल्पशून्य तिच्या ठायीं विकल्प राहणार कसा ? व तो राहतो असें म्हटल्यास म्ह० खरोखरच तो तिच्या ठायीं राहूं लागल्यास ती वस्तुच निर्विकल्प कशाची ? सारांश,

'निर्विकल्पाचा विकल्प' असें म्हटल्यास 'माझी माता वांझ आहे' या म्हणण्याप्रमाणें त्याच्यावर 'वदतोव्याघात' हा दोष येतो. 'वदतोव्याघात' म्हणजे आपल्या बोलण्यानेंच आपल्या वचनाचा बाध होणें, बरें 'सविकल्प ब्रह्माविषयीं हा विकल्प आहे,' असें म्हणशील तर त्याच्यावर आत्माश्रय, अन्योन्याश्रय, चक्रिका व अनवस्था हे दोष येतात. ते कसें, तेंच आतां क्रमानें सांगतों. 'महावाक्येन लक्ष्यते' म्हणजे 'अखंड सच्चिदानन्द ब्रह्म महावाक्यावरून लक्षणावृत्तीनें जाणलें जातें' या मुद्यावर हा वाद आहे.

वृत्ति म्हणजे शाब्दबोधास कारण होणारा पद व पदार्थ यांचा संबंध. या वृत्तीचे शक्ति व लक्षणा असे दोन भेद आहेत. शक्ति म्हणजे पदाची अर्थाचे ठायीं मुख्य वृत्ति. जसें-घट या पदाची घागर या पदार्थाचे ठायीं असलेली वृत्ति. लक्षणा म्हणजे शक्यसंबंध. पदाचा मुख्य-शक्य-वाच्य अर्थ संभवत नसल्यास त्याच्याशीं संबद्ध अशा अर्थाचा बोध लक्षणेनें होतो. जसा-गंगेवर गवळ्याचा वाडा.-या वाक्यांतील गंगा या पदाचा शक्य अर्थ जो प्रवाह त्याच्यावर वाडा असणें अशक्य असल्यामुळें येथें वाच्यार्थ संभवत नाहीं. त्यामुळें प्रवाहसंबंधी तीरावर 'गंगा-' शब्दाची लक्षणा करावी लागते.

वेद लक्षणावृत्तीनें परमात्म्याचा बोध करितात, अशी प्रतिज्ञा आहे व त्यामुळें 'तो हा देवदत्त' या वाक्यांतील 'तो व हा' या पदांतील विरुद्ध अर्थाचा त्याग केल्यानंतर त्यांवरून जसा लक्षणावृत्तीनें देवदत्ताचा बोध होतो, त्याप्रमाणें महावाक्यांवरून लक्षणावृत्तीनें अखंड ब्रह्माचा बोध होतो, असा त्या वाक्याचा सारांश आहे. हा वेदान्तसिद्धान्तांचा निर्णय आहे. पण असें असतांनाहि वादी त्याच्याविषयीं विकल्पाचा स्थूल अर्थ संशय असा आहे. पण एकाच गोष्टीविषयीं दोन मतें प्रश्नरूपानें पुढें आणणें, यासहि विकल्प असें म्हणतात. वादीहि एकोणपन्नासाव्या श्लोकांत अशा प्रकारचा विकल्प करूनच सिद्धान्तावर दोष देण्याचा प्रयत्न करीत आहे, असें पाहून सिद्धान्ती उष्ट्र लकुटिकान्यायानें त्याची खोड मोडण्याकरितां या पन्नासाव्या श्लोकांत त्याच्या विकल्पावरच विकल्प करून दोष देत आहेत. उंट मत्त झाला असतां त्याच्या पाठीवरील लाकडानेंच त्यास समजवावें लागतें, या व्यावहारिक गोष्टीस अनुलक्षून हा न्याय प्रवृत्त झाला आहे. असो, आतां 'सविकल्प ब्रह्माचा विकल्प' असें म्हटल्यास आत्माश्रयादि दोष कसे येतात ते पहा-

१. आत्माश्रय - ''सविकल्पाचा विकल्प'' असें वाक्य घेतल्यास - विकल्पानें युक्त असणारा असा जो परब्रह्मरूप धर्मी त्याचा विकल्प, असा त्याचा अर्थ होतो. ब्रह्म ज्या विकल्पानें सविकल्प झालें आहे तो विकल्प येथें तृतीयान्त आहे; व तूं केलेला जो त्याच्याविषयींचा विकल्प तो प्रथमान्त आहे. पण हे जे दोन विकल्प येथें आहेत ते दोन्ही एकच आहेत कीं ब्रह्माचे ठायीं असणारा विकल्प निराळा व तूं त्याच्याविषयीं केलेला हा विकल्प निराळा ? ते विकल्प एकच आहेत, म्हणजे त्यांतील एकाची विभक्ति तृतीया व दुसऱ्याची प्रथमा असा विभक्तींचा जरी भेद असला तरी विकल्पामध्यें भेद नाहीं; असें जर म्हणशील तर तो स्वतः एकच असणारा विकल्प, विकल्पाचा आश्रय असें जें सविकल्प ब्रह्म त्याचें विशेषण असल्यामुळें आपणच आपला आश्रय झाला. दंडानें युक्त असा जो पुरुष त्यास दंड हें विशेषण आहे. त्याच न्यायानें 'विकल्पानें युक्त असें सविकल्प ब्रह्म' असें म्हटल्यानें विकल्प हें त्याचें विशेषण झालें. विशेषणानें युक्त असणाऱ्या पदार्थास विशिष्ट म्हणतात विशिष्ट पदार्थामध्यें असणारा धर्म विशेषणामध्येंहि असतो, असा नियम आहे. जसें - ''दंडी आला आहे.'' असें म्हटल्यास येणें ही क्रिया दंडी या विशिष्ट पदार्थामध्यें जशी आहे तशीच ती दंड या विशेषणामध्येंहि आहे. येथें दंड हें विशेषण, दंडी हें विशेष्य; व दंडी पुरुष, हा विशिष्ट पदार्थ आहे. दंडी पुरुष आपल्या दंड या विशेषणावांचून 'येणें' ही क्रिया करूं शकणार नाहीं; व त्यानें त्यावांचूनच ती

क्रिया केल्यास त्याला 'दंडी' असें कोणी म्हणणार नाहीं, हें उघड आहे. येथें दंड आधेय (आश्रित) व दंडी पुरुष आधार (आश्रय) आहे. असो; याच न्यायानें प्रस्तुत स्थलीं सविकल्प ब्रह्म विशेष्य; तृतीयान्त विकल्प विशेषण; व तृतीयान्त विकल्परूप विशेषणानें विशिष्ट (युक्त सविकल्प ब्रह्म, ही विशिष्ट वस्तु आहे. अर्थात् विशिष्ट जें सविकल्प ब्रह्म त्याचे ठायीं असणारा विकल्प हा धर्म विशेषण जो तृतीयान्त विकल्प त्याचे ठायींहि असतो. म्हणजे आपणच आपला आश्रय व आश्रितहि आहे, असें सिद्ध झालें व आपल्या सिद्धीकरितां आपलीच अपेक्षा करणें हाच आत्माश्रय दोष होय.

२.अन्योन्याश्रय-हा आत्माश्रय दोष घालविण्याकरितां पूर्वोक्त प्रथमांत व तृतीयांत विकल्प एक नसून ते दोन निरनिराळे विकल्प आहेत, असें जर म्हटलें तर तृतीयांत विकल्पहि विकल्परूपच असल्यामुळें व त्याचा आधार किंवा आश्रय असें जें ब्रह्म तेंसविकल्प असल्यामुळें व तद्विशेषणभूत आणखी एक विकल्प मानला पाहिजे. यावरून असें सिद्ध झालें कीं, जो जो विकल्प तो तो विकल्पयुक्त आश्रयाचे ठायीं राहतो. निर्विकल्प आश्रयाचे ठायीं राहू शकत नाहीं. त्यामुळें तुझा प्रथमांत विकल्प जसा सविकल्प वस्तूच्या आश्रयानें राहात आहे, तसेंच सर्व विकल्प सविकल्प आश्रयाचे ठायींच राहणार, यांत कांहीं संशय नाहीं. तस्मात् तुझ्या प्रथमांत विकल्पांच्या स्थितीकरितां विकल्पाच्या योगानें विकल्पाश्रय असा जो ब्रह्मरूप धर्मी त्यास जसें सविकल्पत्व प्राप्त झालें आहे, त्याप्रमाणेंच तृतीयांत विकल्पाच्या स्थितीकरितां कोणत्या तरी एकाद्या विशेषणरूप विकल्पाच्या योगानें त्याचा आश्रय सविकल्प होणेंच युक्त आहे. अर्थात् या तृतीयांत विकल्पाच्या आश्रयाचें विशेषण असा जो विकल्प तो विशेषणीभूत विकल्प होय. पण तो विशेषणीभूत विकल्प प्रथमांत विकल्परूप आहे कीं प्रथमांत व तृतीयांत या दोन्ही विकल्पांहून भिन्न असा एखादा तिसराच विकल्प आहे ? प्रथम पक्ष स्वीकारल्यास म्हणजे तो विशेषणीभूत विकल्प प्रथमांत विकल्परूपच आहे, असे म्हटल्यास अन्योन्याश्रय दोष येतो. कारण परस्परांच्या सिद्धीसाठीं परस्परांची अपेक्षा असणे हें अन्योन्याश्रयाचें लक्षण आहे व तें यापक्षीं पूर्णपणे प्रत्ययास येतें. तें कसें म्हणून म्हणाल तर सांगतों-प्रथमांत विकल्पाच्या स्थितीकरितां तृतीयांत विकल्पाची अपेक्षा आहे व तृतीयांत विकल्पाच्या स्थितीकरितां तिसऱ्या विशेषणभूत विकल्पाची अपेक्षा आहे. पण तो तिसरा विकल्प प्रथमान्त विकल्परूप आहे, म्हणजे त्याहून भिन्न नव्हे, असें तुझें म्हणणें आहे. अर्थात् प्रथमांत विकल्पास जशी तृतीयांत विकल्पाची अपेक्षा आहे, तशीच तृतीयांत विकल्पासहि प्रथमांत विकल्पाची अपेक्षा आहे, असें झाले व तोच अन्यन्याश्रय होय.

३ चक्रिका दोष - आतां पूर्वोक्त दोष घालविण्याकरितां 'विशेषणीभूत विकल्प प्रथमांत व तृतीयांत विकल्पांहून भिन्न-तिसराच' विकल्प आहे' असें जर म्हटलें तर त्या तिसऱ्या विकल्पासह पहिल्या दोन विकल्पांप्रमाणें विकल्परूपत्व असल्यामुळें त्याचा आश्रय असें जें ब्रह्म तें सविकल्प असणार हें उघड आहे. कारण जो जो विकल्प तो तो सविकल्प पदार्थांचे ठायींच प्रवृत्त होतो, हें विकल्पाषियीं विकल्प केल्यानेंच ठरलें आहे. त्यामुळें त्या सविकल्प ब्रह्मरूप आश्रयाचें विशेषण असा चवथा एक धर्मिविशेषणभूत विकल्प मानावा लागतो. प्रथमांत, तृतीयांत व विशेषणीभूत अशीं नांवें विकल्पास ओळखतां येण्याकरितां टीकाकार रामकृष्णांनीं वर जशी दिलीं आहेत, त्याप्रमाणें येथेंहि हा चवथा विकल्प या तिन्हीहून निराळा आहे, असें ओळखतां यावे म्हणून यास धर्मिविशेषणभूत असें नांव दिलें आहे. असो; आतां या चवथ्या विकल्पाची प्राप्ति झाल्यावर आम्ही तुला असें विचारतों कीं, हा चवथा विकल्प प्रथमांत विकल्परूप आहे कीं त्या विकल्पाहून भिन्न आहे ?

प्रथमांत विकल्परूप आहे असें म्हटल्यास चक्रिका दोष येतो. चक्राप्रमाणें जें भ्रमण त्यास चक्रक किंवा चक्रिका म्हणतात. येथे विकल्पांचा संबंध दाखवितांना भ्रमण कसें होते तें पहा - प्रथमांत विकल्पाच्या स्थित्यर्थ तृतीयांत विकल्पाची अपेक्षा, तृतीयांत विकल्पाच्या स्थित्यर्थ विशेषणीभूत तिसऱ्या विकल्पाची अपेक्षा त्याच्या स्थितीकरितां चवथ्या धर्मिविशेषणीभूत विकल्पाची अपेक्षा व तो तर स्वत: प्रथमांत विकल्पच आहे. म्हणजे त्यास पुन: तृतीयांत विकल्पाची अपेक्षा; तृतीयांतास विशेषणीभूत विकल्पाची अपेक्षा व त्यास फिरून प्रथमांतरूप धर्मिविशेषणीभूत विकल्पाची अपेक्षा ह्याप्रमाणें किती वेळ जरी भ्रमण केलें तरी या तीन विकल्पांच्या चक्रांतून सुटतां येत नाहीं. यास्तव हा चक्रिका दोष आहे.

४ अनवस्था दोष - तो दोष घालविण्याकरितां धर्मिविशेषणाभूत विकल्प प्रथमांतादि तीन विकल्पांहून भिन्न आहे असे जर म्हटले तर त्याचा आश्रय असे जें ब्रह्म तें सविकल्प व्हावे म्हणून त्याच्या विशेषणरूप पांचव्या विकल्पाचा स्वीकार करावा लागतो. पण तो पांचवा विकल्पहि विकल्परूप असल्यामुळे त्याचा आश्रय जें ब्रह्म ते सविकल्प व्हावे म्हणून त्याच्या विशेषणरूप सहाव्या विकल्पाची कल्पना करावी लागते. याप्रमाणें एकापासून एक अशा अनेक विकल्पांची कल्पना करावी लागत असल्यामुळें निर्णय होत नाहीं. अशा निर्मूल व प्रमाणशून्य अनेक कल्पनांच्या प्रवाहास अनवस्था म्हणतात. ५०.-

-हे अशा प्रकारचे दोष एकट्या विकल्पावरच येतात असें नाहीं तर इतर सर्व ठिकाणीं अशीच विकल्पपूर्वक दोषप्रवृति होते, असें सांगतात-

इदं गुणक्रियाजातिद्रव्यसंबन्धवस्तुषु ।
समं तेन स्वरूपस्य सर्वमेतदितीष्यताम् ।।५१

अन्वयार्थ- [इदं गुणक्रियाजातिद्रव्यसंबंधवस्तु **समं अस्ति-**] हें विकल्पदूषणजात गुण, क्रिया, जाति, द्रव्य व संबंध या वस्तूंचे ठिकाणीं सारखेच आहे. **[तेन एतत् सर्वं स्वरूपस्य इति इष्यताम्-] यास्तव हें सर्वहि गुणादि धर्मजात स्वात्म्याच्या सत्तेनेंच सत्तायुक्त होत असते, त्याहून पृथक्त्वानें तें कधींच राहूं शकत नाहीं, असें समजावें.**

प्रकाश:- गुण हा निर्गुण वस्तूच्या ठिकाणीं असतो कीं सगुणाच्या ठिकाणीं ? क्रिया निष्क्रिय वस्तूवर असते कीं सक्रिय वस्तूवर ? इत्यादि विकल्प वरील सर्वहि धर्मांविषयी सारखेच उद्भवतात. पंडित अच्युतरायांच्या मतें वस्तु या पदाचा अर्थ-वैशेषिक शास्त्रकारांचा विशेष या नावांचा पदार्थ-असा आहे. व त्याविषयींहि विशेष हा सविशेष पदार्थाचें ठिकाणी असतो कीं निर्विशेष पदार्थाचे ठिकाणीं ? असा विकल्प संभवतो. तात्पर्य ह्याप्रमाणें तार्किकांच्या सहा भाव पदार्थावर सुद्धा हीं दूषणें येतातच. तस्मात् गुण, क्रिया, जाति इत्यादि सर्वहि धर्म त्या नित्य सत्तारूप परब्रह्माच्या रूपामुळें रूपवान् (सत्तावान्) झाले आहेत; व त्यांना स्वत: सत्ता (अस्तित्व) नसल्यामुळें वस्तुत: ते सर्वहि मिथ्या आहेत. असा निश्चय करावा ।।५१।।

-पण अन्यत्र कितीहि जरी दोष येत असले तरी आपल्या प्रकृत सिद्धान्ताची काय स्थिति आहे, तें आता सांगतात -

विकल्पतदभावाभ्यामसंस्पृष्टात्मवस्तुनि ।
विकल्पितत्वलक्ष्यत्वसंबन्धाद्यास्तु
कल्पिता: ।।५२

अन्वयार्थ - [विकल्प-तदभावाभ्यां असंपृष्टा-त्मवस्तुनि-] विकल्प व विकल्पाचा अभाव यांचा जेथें स्पर्शहि नाहीं अशा आत्मवस्तूंचे ठिकाणीं [विकल्पितत्व-लक्ष्यत्व-संबंधाद्या: तु कल्पिता:-] विकल्पितत्व, लक्ष्यत्व, संबंध इत्यादि सर्वहि भाव कल्पिलेले आहेत.

प्रकाश:- वस्तुत: शुद्ध ब्रह्माचे ठिकाणीं विकल्प किंवा अविकल्प यांपैकीं कांहींहि नाहीं. कारण हे सर्व

भाव वाचा व मन यांना विषय होणाऱ्या पदार्थांच्या ठिकाणींच असतात. तर मग निर्विकल्प, लक्ष्य इत्यादि शब्द त्याच्या ठिकाणीं कसे प्रवृत्त होतात ? असें कोणी विचारील म्हणून सांगतात:- हे सर्व भाव आत्म्याच्या ठिकाणीं केवल कल्पिलेले आहेत. ते खरे नव्हेत. या ठिकाणीं संबंध शब्दानें संयोग, समवाय, इत्यादि घ्यावे. व संबंधादि या मुळांतील आदि शब्दानें द्रव्य, गुण इत्यादि पदार्थ घ्यावे. तार्किक गुणांच्या आश्रयाला किंवा समवायि कारणाला द्रव्य असें म्हणतात. गुण कर्माहून निराळा असून केवल जातीचाच आश्रय करितो. नित्य, एक व अनेकवृत्ति असें जें सामान्य तीच जाति होय. संयोग व वियोग यांचें जें असमवायि-कारणरूप कर्म ती क्रिया, असें ते तिचें लक्षण करितात. पण हे सर्वहि भाव आत्मस्वरूपावर केवळ कल्पनारूपानें राहतात. म्हणजे हे सर्व स्वरूपावर रज्जुसर्पाप्रमाणें कल्पित आहेत. संक्षेप शारीरकांत-उगीच फार बोलून काय उपयोग होणार आहे ? या अद्वैताच्या उपदेशाविषयीं मी तुम्हांला थोडक्यांत सांगतों तें ऐका. हें चैतन्य वस्तुत: लौकिक किंवा वैदिक वाणी व मन यांना विषय न होणारें असें आहे व तें त्या उभयतांहून अगदीं भिन्न, श्रेष्ठ व विलक्षण असें आहे. -असें सांगितलें आहे ॥५२॥

- या सर्व प्रकरणाचा फलितार्थ स्पष्ट करण्यासाठीं श्रवणव मनन म्हणजे काय हें सांगतात-

इत्तं वाक्यैस्तदर्थानुसंधानं श्रवणं भवेत् ।
युक्त्या संभावितत्वानुसंधानं मननं तु तत् ।।५३

अन्वयार्थ - [इत्थं वाक्यै: यत् तदर्थानुसंधानं तत् श्रवणं-] ह्याप्रमाणें महावाक्यांच्या योगानें वाक्यार्थाचें चिंतन करणें हें श्रवण [तथा युक्त्या तु यत् संभावितत्वानुसंधानं तत् मननं भवेत्-]व युक्तीनें हा अर्थ संभवनीय आहे असें चिंतन करणें हें मनन होय.

प्रकाश:- आत्मबोधाचीं श्रवण, मनन, व निदिध्यासन हीं अंतरंग (जवळचीं म्ह० अत्यंत उपयोगीं) साधनें आहेत. पण त्यांचें निश्चित लक्षण न समजल्यामुळें जिज्ञासूंना मोठी अडचण पडते. हें लक्षांत आणून ह्या व पुढल्या श्लोकांत स्वामींनीं त्यांचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत. प्रत्येक शास्त्रांतील पारिभाषिक शब्द व त्याचे अर्थ त्या त्या शास्त्रप्रवर्तकांनीं ठरवून ठेविलेले असतात. त्यांचें ज्ञान शास्त्रजिज्ञासूनें प्रथम करून घेतल्यास त्याला पुढें अडचण पडत नाहीं. जगतो यदुपादानं० ॥४४॥ इत्यादि श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें 'तें तूं आहेस' 'मी ब्रह्म आहें.' 'प्रज्ञान हेंच ब्रह्म' 'हा आत्माच ब्रह्म' इत्यादि अनेक महावाक्यें व श्रीमत् आचार्यादि पूज्य उपदेशक यांच्या द्वारा जीव व ब्रह्म यांचें ऐक्य आहे असा जो मुख्य वेदार्थ त्याचा निश्चय करणें याला श्रवण असें म्हणतात. म्हणजे गुरूंच्या व शास्त्राच्या द्वारा उपनिषदादि ग्रंथ समजून घेतल्यासच तें खरें श्रवण होत असल्यामुळें कोणा योग्य परंपरेनें शिकलेल्या गुरूंचें साह्य न घेतां आपल्या समजुतीप्रमाणें ग्रंथाचा हवा तसा अर्थ करणें हें श्रवण नव्हें हें उघडच आहे. शिवाय मनसोक्त ग्रंथार्थ केल्यानें इष्ट लाभ न होतां अनर्थप्राप्तीचाच अधिक संभव असल्यामुळें सुज्ञानें स्वहिताकरितां तरी स्वाधिकाराचा अतिक्रम करूं नये. असो. पूर्वोक्तरीतीनें श्रवण केलेल्या शंकांचें स्वत:शीच विचार करून निरसन करावें. श्रुत अर्थ योग्य आहे असें ठरवितांना श्रुतीशीं अविरुद्ध अशा युक्तीचें (तर्काचे) अवलंबन करण्यास हकरत नाहीं. कारण 'श्रुतिमतस्तर्कोनुसंधीयताम्' 'म्ह० श्रुतिसंमत तर्क करावा' असें आचार्यांचें वचन आहे. तात्पर्य गुरुमुखानें श्रवण केलेला शास्त्रार्थ सत्य आहे असें जें युक्तिप्रयुक्तीनें स्वत:शीच ठरविणे त्याला मनन म्हणतात ॥५३॥

-आतां निदिध्यासन म्ह० काय तें सांगतात-

ताभ्यांनिर्विचिकित्सेऽर्थे चेतस: स्थपितस्य यत्
एकतानत्वमेतद्धि निदिध्यासनमुच्यते ।।५४।।

अन्वयार्थ - [ताभ्या निर्विचिकित्से अर्थे स्थापितस्य चेतस: यत् एकतानत्वं -]श्रवण व मनन यांनीं निश्चित झालेल्या विषयाच्या ठिकाणीं स्थिर केलेल्या अंत:करणाची जी एकाग्रता [एतत् हि

निदिध्यासनं उच्यते-] तिलाच निंदिध्यासन असें म्हणतात.

प्रकाश:- श्रुत शास्त्रांचा असाच अर्थ आहे असें मननपूर्वक एकदा निश्चित झालें कीं मग त्याविषयीं संशय रहात नाहीं; व अशा त्या निश्चित अर्थातच मनाला स्थिर केलें असतां तेथें जी चित्ताची निवातदीपज्योतीप्रमाणें एकरूपता होते त्यालाच निदिध्यासन असें आम्हीं उत्तरमीमांसक म्हणतों. योगशास्त्रांत - 'एकाच वस्तूशीं चित्ताला संबद्ध करणें, याला धारणा' व 'त्याच एका वस्तूचा सारखा प्रत्यय येत राहणें, याला ध्यान' असें म्हटलें आहे. तात्पर्य योग्यांच्या ध्यानालाच आम्ही निदिध्यासन म्हणतो ॥५४॥

-ह्या निधिध्यासनाची परिपक्वदशा हीच समाधि होय, असें सांगतात-

ध्यातृध्याने परित्यज्य क्रमाद्ध्येयैकगोचरम् ।
निवातदीपवच्चित्तं समाधिरभिधीयते ॥५५॥

अन्वयार्थ - [यदा चित्तं ध्यातृध्याने क्रमात् परित्यज्य-] जेव्हां चित्त ध्याता व ध्यान यांना क्रमानें सोडून [निवातदीपवत् ध्येयैकगोचरं भवति-] वायुरहित प्रदेशांतील दीपाप्रमाणें केवल ध्येयरूप होऊन रहाते [तदा समाधि: अभिधीयते-] तेव्हां त्याला समाधि असें म्हणतात.

प्रकाश:- शंका-गुरूपासून सर्व वेदान्ताचें उपक्रमोपसंहारादि सहा सूचक प्रमाणांच्या योगानें तात्पर्य समजून घ्यावें; नंतर समजून घेतलेला अर्थच सत्य आहे त्याहून अन्य अर्थ येथें संभवतच नाहीं असें लौकिक व शास्त्रीय योग्य (अनुमानादि) तर्कांच्या द्वारा ठरवावें; व शेवटीं या दोन साधनांनीं निश्चित झालेलें जें ब्रह्म व आत्मा यांचें ऐक्य यांचें सर्वदा ध्यान करीत असावें; असें पूर्वीं सांगितलें. पण निदिध्यासनाच्या योगानें परमपुरुषाथाचें साधन जें 'ब्रह्म व आत्मा यांचें ऐक्य आहे' असें ज्ञान तें होणें शक्य असतांना असंप्रज्ञातसमाधीचा पुन: उल्लेख करण्याचें काय प्रयोजन? **समाधान-** खरें आहे. तुमची शंका कांहीं अगदींच अप्रयोजक नाहीं. पण पूर्वीं द्वितीय श्लोकांत ग्रंथकारांनीं ह्या तत्त्वविकेकाख्य प्रकरणाचा कोणाकरितां आरंभ केला आहे हें स्पष्ट सांगितलें आहे. तिकडे जरा लक्ष्य दिलें कीं ही शंका निरवकाश ठरते. कारण गुरु व ईश्वर हे एकच आहेत अशा दृढभावनेनें निषिद्ध व काम्य कर्में सर्वथैव टाकून नित्यादि जेवढीं इतर कर्में आपल्या हातून होतील तेवढीं सर्वहि त्यांना समर्पण केल्यानें ज्याचें अंत:करण अत्यंत शुद्ध झालें आहे अशा योग्य मुमुक्षूंकरितांच मात्र करुणापूर्व अंत:कारणानें हें प्रकरण आरंभिलें असल्यामुळें व ह्या कलियुगांत अल्पायुषी मनुष्यांना दीर्घकालानें फलद्रूप होणाऱ्या हठादि योगसाधनांच्या अनुष्ठानानें अंत:करणनिग्रह करून नंतर दहरोपासना (हृदयस्थ अल्पाकाशाची परमेश्वरभावनेनें होणारी उपासना) करितां येणें अशक्य असल्यामुळें, स्वच्छ उदकांत किंवा आरशांत जसें मुखप्रतिबिंब मुख स्थिर असेल तरच सहज पडतें त्याप्रमाणें शुद्ध चित्तांतहि ब्रह्म व आत्मा हे दोघे एकच आहेत असा दृढ निश्चय असला तरच अनुभव येणार हें उघड आहे. म्हणून चित्तशुद्धीप्रमाणें भावनास्थैर्यहि होण्याकरितां नित्यानित्यविवेकापासून समाधीपर्यंत जीं साधनें सांगितलीं आहेत त्या सर्वांचाहि निर्देश करण्याकरितां निदिध्यासनाची पूर्णावस्था म्हणजेच असंप्रज्ञात समाधि होय; असें स्पष्टपणें सांगण्याकरितां त्यांचा येथें उल्लेख करणें अत्यन्त अवश्य आहे. निदिध्यासनांत ध्याता, ध्यान व ध्येय या तीन भावना असतात. व निदिध्यासन करितां करितां पुढें ध्याता व ध्यान ह्या दोन भावना नष्ट होऊन केवल ध्येयाचा ध्येयालाच साक्षात्कार होत असतो. तात्पर्य हठादि योगसाधनें अत्यंत कष्टसाध्य आहेत. शिवाय त्यांना दीर्घ काल लागतो. पण श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांच्या सतत अभ्यासानें समाधि सहज सिद्ध होते. शिवाय हठादि योग हा श्वासादिकांच्या निरोधावर अवलंबून असल्यामुळें एका देहांत त्याची प्राप्ति न झाल्यास सर्व प्रयत्न जवळ जवळ व्यर्थच होतो. पण श्रवणादिरूप अभ्यासाचा संस्कार केवल अंतकरणावरच

रहात असल्यामुळें त्याचा देहाबरोबर नाश होत नसून, उत्तर देहांत 'तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् । यतते च ततो भूय:संसिद्धौ कुरुनन्दन' म्ह० त्या कुलांत त्याला ती पूर्वजन्मींची योगविषयक बुद्धि प्राप्त होते. नंतर तो पुन: श्रवणादिकांच्या द्वारा मोक्षरूप योगफल प्राप्त होण्याकरितां प्रयत्न करितो - या वचनाप्रमाणें पुन: उदय होतो. सारांश प्राण्याचे संस्कार कधींच नष्ट होत नाहींत. यास्तव प्रत्येक हितेच्छूनें कल्याणाचरण करीत असावें; हाच उत्तम पक्ष होय. या श्लोकांतील क्रमात् या पदानें निदिध्यासनरूप ध्यानानें संप्रज्ञात समाधि व संप्रज्ञात-समाधीनें असंप्रज्ञात समाधि सिद्ध होते असें सुचविलें आहे. ॥५५॥

-समाधीमध्यें वृत्तींचा अनुभव येत नसल्यामुळें चित्त ध्येयैकगोचर होतें असाहि निश्चय करतां येत नाहीं, असें कोणी म्हणेल म्हणून समाधींतील वृत्तींचे अस्तित्व अनुमानगम्य आहे असें सांगतात -

वृत्तयस्तु तदानीमज्ञाता अप्यात्मगोचरा: ।
स्मरणादनुमीयन्ते व्युत्थितस्य समुत्थितात् ॥५६

अन्वयार्थ - [आत्मगोचरा: वृत्तय: तु तदानीं अज्ञाता: अपि-] केवल आत्माच ज्यांचा विषय आहे अशा वृत्ति समाधिकालीं जरी प्रत्ययाला येत नसल्या तरी [व्यत्थितस्य समुत्थितात् स्मरणात् अनुमीयन्ते-] समाधि सोडून व्यवहारांत आलेल्या पुरुषाला 'मी एवढा वेळ समाधींत होतो' अशा प्रकारें होत असलेल्या स्मरणावरून त्यांचें अनुमान करितां येतें.

प्रकाश:- ज्याप्रमाणें मी केवळ अज्ञानाचाच अनुभव घेत होतों त्यावांचून अन्य कशाचाहि मला प्रत्यय आला नाहीं; असें निद्रावस्थेंतून जाग्रतींत आल्यावर आपणांस स्मरण होतें. त्याचप्रमाणें समाधि टाकून जाग्रतींत आलेल्या पुरुषाला एवढा वेळ मी केवळ ज्ञानरूप होतों, मला स्वत:च्या ज्ञानरूपाहून अन्य कांहींएक भासलें नाहीं; असें स्मरण होत असतें. यावरून त्याकालींहि वृत्ति असतात असें अनुमान करितां येतें. कारण जें जें स्मरण तें तें सर्वहि अनुभवपूर्व असतें अशी अबाधित व्याप्ति आहे. तात्पर्य समाधीमध्यें आत्म्याचें ग्रहण करणाऱ्या वृत्ति जरी अज्ञात असल्या, तरी त्या असल्यावांचून तेथील स्वरूपाचें स्मरण होणें शक्य नाहीं. म्हणून समाधींतहि सूक्ष्म वृत्ति असतातच असें मानणें प्रमाणाला धरून आहे. ॥५६॥

-अहो पण अंत:करणाच्या वृत्ति प्राण्याच्या प्रयत्नावांचून उत्पन्न होत नाहींत आणि प्रयत्न तर इंद्रियादिकांवांचून होणें शक्य नाहीं. मग इंद्रियादिक निरुद्ध झालीं असतां त्या अवस्थेंत सूक्ष्म वृत्तींची अनुवृत्ति कशी होणार ? उत्तर -

वृत्तीनामनुवृत्तिस्तु प्रयत्नात्प्रथमादपि ।
अदृष्टासकृदभ्याससंस्कारसचिवाद्भवेत् ॥५७

अन्वयार्थ- [वृत्तीनां अनुवृत्ति: तु-] ध्येयविषयक वृत्तींची अनुवृत्ति तर [अदृष्टासकृदभ्याससंस्कार-सचिवात् प्रथमात् अपि प्रयत्नात् भवेत्-] पुण्य व वारंवार केलेल्या अभ्यासाचा संस्कार यांचें ज्याला साह्य आहे अशा समाधीच्या पूर्वी केलेल्या प्रयत्नानेंहि होते.

प्रकाश:- ध्यानाख्य निदिध्यासनापासून क्रमानें सविकल्प व निर्विकल्प समाधि होतात असें पूर्वीं सांगितलें आहे. ''पण समाधि टाकून देहभानावर आल्यावर योगी पुन: पूर्ववत् व्यवहार करूं लागला असतांहि त्याला जें समाधींतील सुखादिकांचें स्मरण होत असतें, तें त्या अवस्थेंतील केवळ सत्त्वगुणप्रधान चित्तवृत्तींमुळें होतें व त्या वृत्ति त्याकालीं ध्येय (ध्यानाचा विषय, ज्याचें ध्यान करावयाचे तें) जें निर्गुण ब्रह्म तद्रूप होतात; एवढें जरी सर्वांना समजण्यासारखें आहे तरी ध्येयैकगोचर वृत्तींची तेथें अनुवृत्ति (प्रवाहरूपानें सतत राहणें) कशी होते हें केवळ अनुमान किंवा अनुभवगम्य असल्यामुळें सर्वांनाच समजत नाहीं. आणि त्यामुळें वरील शंका उद्भवते. त्या शंकेचें केवळ अनुभवानेंच नि:शेष निरसन होण्यासारखें असल्यामुळें अनुभवाकडे

दृष्टि ठेवून ग्रंथकार येथे थोडक्यांत त्याचें समाधान सांगतात. ध्यानाकरितां पूर्वी दृढ प्रयत्न करावा लागतो. त्या प्रयत्नानें जसें जसें ध्यान वाढूं लागतें, तसा तसा सविकल्प समाधीचा आरंभ होतो. सविकल्प समाधी व निदिध्यासनाची पूर्णावस्था हीं दोन्ही एकच होत. ही व हिच्या पुढची निर्विकल्प या दोन्ही समाधि ध्यानादि प्रयत्नानें व ध्यानादि सिद्ध्यर्थ आचरिलेल्या पुण्यानें साध्य होत असल्यामुळें त्या प्रयत्नादिकांची साक्षात् जरी नाहीं तरी परंपरेनें तेथें प्राप्ति आहेच. सारांश ध्यानादिकांच्या सिद्धिविषयींचे प्रयत्न व पुण्याचरण यांच्या साह्यानें समाधींतहि अंत:करणाच्या सूक्ष्मवृत्ति येतात. अदृष्ट म्हणजे योगशास्त्रांत सांगितलेला 'अशुक्लकृष्ण कर्म' या नांवाचा पुण्यविशेष. अशुक्लकृष्ण म्हणजे केवळ सात्त्विक कर्म व प्रयत्न म्हणजे ध्यानाच्या सिद्धीकरितां चित्ताचें विषयापासून नियमन करून ध्येयाच्या ठिकाणीं बलात्कारानें स्थिरीकरण होय. ॥५७॥

-'अहो पण पूर्वाचार्यांनीं या समाधीचें निरूपण केलेलें कोठें दिसत नाहीं' अशी आ शंका घेऊन परमगुरु जे भगवान् श्रीकृष्ण त्यांनींच तिचें निरूपण केलें आहे, असें सांगतात-

यथा दीपो निवातस्य इत्यादिभिरनेकधा ।
भगवानिममेवार्थमर्जुनाय न्यरुपयत् ॥५८

अन्वयार्थ-['यथा, दीपो निवातस्थ:' इत्यादिभि:] 'यथा दीपो निवातस्थो०' म्ह० 'ज्याप्रमाणें वायुरहित प्रदेशांतील दीप' इत्यादि श्लोकांनीं [भगवान् इमं एव अर्थं अर्जुनाय अनेकधा न्यरूपयत् -] भगवानांनीं हाच निर्विकल्प समाधिरूप उपाय अर्जुनाला अनेक प्रकारें सांगितला आहे.

प्रकाश:- भगवद्गीतेंत 'यथा दीपो०'इत्यादि श्लोकापासून 'युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मष:०' ह्या श्लोकाच्या अंतापर्यंत याच समाधीचा उपदेश केला आहे. शिवालयासारख्या प्रदेशांत पुष्कळ तेल, वात इत्यादि सामग्रीनें असलेला दीप जसा सामग्री संपेपर्यंत सारखा जळत राहतो व त्याला वायुस्पर्श होत नसल्यामुळें त्याची ज्योतीहि जशी निश्चल असते त्याप्रमाणें ह्या साधकाचें चित्त सतत अभ्यासादिकांच्या योगानें वृत्तिशून्य झालें असतां सारखें एकरूपानें राहतें. दीपांतील तैलादि सामग्री संपत असल्याचा सर्वदा अनुभव येत असल्यामुळें दीपज्योति वस्तुत: प्रतिक्षणीं भेद पावत असते असें अनुमान करितां येत असूनहि ती पेटविल्यापासून विझेपर्यंत जशी एकरूपानें प्रत्ययाला येते किंवा अनेक उदकबिंदूंचा सतत प्रवाह जसा धारा या रूपानें आपणास दिसतो, तसें चित्त वस्तुत: प्रतिक्षणीं उत्पन्न होऊन नाश पावत असलें तरी तें एका विषयालाच धरून असल्यामुळें एकरूपानें प्रत्ययाला येतें. या श्लोकांत समाधीला दृष्टांत देऊन प्रमाणहि सुचविलें आहे ॥५८॥

- या समाधीचें अवांतर फल सांगतात.

अनादाविह संसारे संचिता: कर्मकोटय: ।
अनेन विलयं यान्ति शुद्धो धर्मो विवर्धते ॥५९

अन्वयार्थ - [इह अनादौ संसारे-] अनादि अशा ह्या संसारामध्यें सिंचिता: कर्मकोटय:-] संपादिलेलीं कोट्यवधि कर्मे [अनेन समाधिना विलयं यान्ति-] ह्या समाधीच्या योगानें नष्ट होतात [शुद्ध: धर्म: च विवर्धते-] व शुद्ध धर्माची वृद्धि होते.

प्रकाश:- कर्मकोटय: -पुण्य व अपुण्यरूप अपरिमित कर्मे. संचिता:-या समाधीच्या योगानें ज्ञानाला प्रतिबंध करणाऱ्या संचित कर्माचा क्षय होतो असें जाणावें. कारण सर्व संचित कर्माचा क्षय होतो असें जाणावें. कारण सर्व संचित कर्माचा केवल ज्ञानानेंच क्षय होत असतो, असें अच्युतराय म्हणतात. पण रामकृष्णयति तर सर्व संचिताचा क्षय होतो असेंच म्हणतात. कारण ही समाधि म्हणजे ज्ञानावस्था होय असें त्यांना अभिमत आहे. कारण 'ज्ञानाग्नि: सर्वकर्माणि' इत्यादि भगवद्वचन त्यांनीं याला प्रमाण म्हणून घेतलेलें आहे. **शुद्धो धर्मो**-कार्यासह अविद्येचा नाश करणाऱ्या साक्षात्काराला साधन होणारा धर्म.

तात्पर्य, यां समाधीचें चितैकाग्र्य व स्वरूपावस्थान (स्वरूपांतच राहणें) हें मुख्य व संचितकर्मक्षय व शुद्धधर्माची वृद्धि हें गौण फल होय. ॥५९॥

-याविषयीं प्रमाण -

धर्ममेघमिमं प्राहु: समाधिं योगवित्तमा: ॥

वर्षत्येष यतो धर्मामृतधारा: सहस्रश: ॥६०

अन्वयार्थ - [यत: एष: धर्मामृतधारा: सहस्रश: वर्षति-] ज्याअर्थीं ही समाधि धर्मरूप अमृताच्या हजारों धारांनीं वर्षाव करिते [तत: योगवित्तमा: इमं धर्ममेघं प्राहु:-] त्याअर्थीं ब्रह्माचा ज्यांना साक्षात्कार झाला आहे असे आत्मज्ञ ह्या निर्विकल्प समाधीला 'धर्ममेघ' असें म्हणतात.

प्रकाश:- अच्युतराय योगवित्तमा: या पदांचा-योगशास्त्रप्रवर्तक पतंजलि इत्यादि-असा अर्थ करून योगसूत्राच्या कैवल्यनामक चतुर्थ चरणांतील एका सूत्राचें प्रमाण देतात. कारण त्या सूत्रांत पतंजलींनीं धर्ममेघ या शब्दाचें विवरण केलें आहे. पण वेदान्तशास्त्राला योगादि सूत्रांचें फारसें महत्त्व वाटत नसल्यामुळें श्रीमद्विद्यारण्यांसारख्या तच्छास्त्र-प्रवर्तकांनीं योगशास्त्रस्थ शब्दाचेंच येथें ग्रहण केलें असेल असें म्हणण्यास कांहीं विशेष कारण दिसत नाहीं. यास्तव मागच्या व या श्लोकाचें विद्यारण्यशिष्यकृत व्याख्यानच अधिक ग्राह्य वाटतें. या निर्विकल्प समाधीला धर्ममेघ कां म्हणतात ते या श्लोकाच्या द्वितीयार्धांत सांगितलें आहे. मूळश्लोकांत सहस्रश: हें क्रियाविशेषण आहे. ॥६०॥

-आतां या समाधीचें मुख्य फल स्पष्टपणें सांगतात.-

अमुना वासनाजाले नि:शेषं प्रविलापिते ।

समूलोन्मूलिते पुण्यपापाख्ये कर्मसंचये ॥६१

वाक्यमप्रतिबद्धं सत्प्राक्परोक्षावभासिते ।

करामलकवद्बोधमपरोक्षं प्रसूयते ॥६२

अन्वयार्थ - [अमुना वासनाजाले नि:शेषं प्रविलापिते सति-] या समाधीच्या योगानें वासनासमूह नि:शेष नष्ट झाला असतां [पुण्यपापाख्ये कर्मसंचये समूलोन्मूलिते सति-] पुण्य व पाप या नांवाचा कर्मसंचय सर्वथैव नष्ट झाला असत्तां [वाक्यं अप्रतिबद्धं सत्-] वाक्य अप्रतिबद्ध होऊन [प्राक् परोक्षावभासिते तत्त्वे-] पूर्वीं परोक्षत: ज्ञात झालेल्या तत्त्वाचें [करामलकवत् अपरोक्षं बोधं प्रसूयते-] तळहातावरील आंवळ्याप्रमाणें साक्षात्काररूप ज्ञान उत्पन्न करितें.

प्रकाश:- वासनाजाले० 'हें माझें,' 'हा मी', 'मी या कृत्याचा कर्ता' इत्यादि अहंकारप्रयुक्त व ज्ञानाच्या विरुद्ध असणारा जो संस्कारसमूह त्याचा - समूलोन्मुलिते-मुलासह, कारणासह नष्ट झाले असतां. प्राण्याला पुण्याचरणाचें उत्तम फल भोगावें लागत असल्यामुळें तेहि मुमुक्षूला अनिष्ट आहे. यास्तव त्यानें पापाप्रमाणेंच पुण्याचाहि अव्हेर करून सर्व व्यावहारिक पदार्थांविषयीं उदासीन रहावें; असा वेदान्ताचा उपदेश आहे. त्याला अनुलक्षूनच ह्या श्लोकाचा द्वितीयार्ध प्रवृत्त झाला आहे. ॥६१॥

प्रकाश:- 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यांचे यथार्थ ज्ञान न होण्यास १ विषयांविषयीं वासना २ प्रमाणाची असंभावना ३ प्रमेयाची असंभावना ४ साधनांविषयीं विपरीत भावना व ५ फलांविषयीं विपरीत भावना अशीं एकंदर पांच कारणें आहेत. यांनाच ज्ञानाचे प्रतिबंध असें म्हणतात. यांच्या योगानें महा-वाक्यांचा यथार्थ भाव समजत नाहीं; इतकेंच नव्हे तर त्याला एकाद्या लौकिक शत्रूसारखे सतत प्रतिबंध करीत असतात. यास्तव तत्त्वज्ञानेच्छूनें प्रथम या प्रतिबंधाचा नाश केला पाहिजे. नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रफलभोगविराग, शमादिषक व मुमुक्षुत्व ह्या साधनचतुष्टयानें विषयवासनेचा, पूर्वोक्त श्रवणानें प्रमाणासंभावनेचा, मननानें प्रमेयासंभावनेचा, निदिध्यासनानें साधनाच्या विपरीत भावनेचा व समाधीनें फलविपरीत भावनेचा नाश होतो. आणि साधनानुष्ठानानें त्यांचा नाश झाला असतां वाक्यार्थज्ञान सहज होतें. परोक्ष म्ह० अप्रत्यक्ष, ऐकीव,

व अपरोक्ष म्ह० साक्षात्, आनुभविक. अपरोक्ष ज्ञान अतींद्रिय असल्यामुळें सुखदु:खादिकांप्रमाणें त्याचें स्वरूप ज्याचें त्यालाच समजणार हें उघड आहे. परोक्ष ज्ञात झालेल्या तत्त्वाला जोपर्यंत पूर्वोक्त प्रतिबंध अडथळा करीत असतात तोंपर्यंत त्याचा साक्षात्कार होत नाहीं. पण साधनद्वारा त्यांचा नाश करून टाकला कीं हातांतल्या कंकणाप्रमाणें त्याचा साक्षात्कार होतो. ॥६२॥

-आतां या श्लोकांत तत्त्वाच्या परोक्ष ज्ञानाचें फल सांगतात.

परोक्षं ब्रह्मविज्ञानं शाब्दं देशिकपूर्वकम् ।
बुद्धिपूर्वकृतं पापं कृत्स्नं दहति वह्निवत् ॥६३

अन्वयार्थ- [देशिकपूर्वकं शाब्दं परोक्षं ब्रह्मविज्ञानं-] गुरूपासून प्राप्त झालेलें 'ते तूं आहेस', इत्यादि वेदान्तवाक्यजन्य परोक्ष ब्रह्मज्ञान, [बुद्धिपूर्वकृतं कृत्स्नं पापं वह्निवत् दहति-] बुद्धिपुर:-सर केलेल्या सर्व पापाला अग्नीप्रमाणें जाळून टाकतें.

प्रकाश:- ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश गुरुमुखानेंच झाला पाहिजे; असा वेदान्तसिद्धांत असल्यामुळें स्वत:च वेदान्तशास्त्र पढणारे लोक एखाद्या राजाच्या हद्दींत राहण्याची इच्छा करून त्याचे कायदे मात्र न पाळणाऱ्या मनुष्यासारखे हास्यास्पद आहेत. वैदिक ज्ञान गुरुपरंपरेनें शिकल्यासच फलद्रूप होतें हें सुचविण्याकरितां शाब्द व देशिकपूर्वक हीं दोन विशेषण येथें योजिली आहेत. याला स्कंद पुराणांतील सूतसंहितेंतहि प्रमाण आहे.

बुद्धिपूर्वकृतं० जाणून बुजून केलेलें. **पाप** या शब्दांत पुण्याचाहि अंतर्भाव करावा. म्हणजे बुद्धिपूर्वक केलेलें पाप व पुण्य अशीं दोन्हीं परोक्ष ब्रह्मज्ञानानें दग्ध होतात. **वह्निवत** म्ह० अग्नि जसा काष्टादिकांना जाळून भस्म करितो, तद्वत् हें ज्ञान पुण्य व पाप यांना दग्ध करितें. ॥६३॥

-अपरोक्ष ज्ञानाचें फल-

अपरोक्षात्मविज्ञानं शाब्दं देशिकपूर्वकम् ।
संसारकारणाज्ञानतमसश्चण्डभास्कर: ॥६४

अन्वयार्थ- [शाब्दं देशिकपूर्वक अपरोक्षात्म-विज्ञानं-] वेदान्तवाक्यजन्य व गुरूपदिष्ट असें अपरोक्ष आत्मज्ञान [संसारकारणाज्ञानतमस: चण्डभास्कर: अस्ति] संसाराचें कारण जें अज्ञानरूप तम त्याचा प्रखर सूर्य आहे.

प्रकाश: अपरोक्षात्म० अंत:करणादिकांना साक्षात् प्रकाशित करणाऱ्या आत्म्याचें संशयविपर्यय-रहित ज्ञान **संसारकार०** संसाराचें कारण जी अविद्या ती अप्रकाशरूप असल्यामुळें तिला तम (अंधकार) असें म्हणतात. तमाचा प्रकाशानें नाश होतो हेंहि प्रसिद्धच आहे. आत्मज्ञान संसारबीजभूत तमाचाहि नाश करीत असल्यामुळें त्याला येथें माध्याह्नकालचा सूर्य असें म्हटलें आहे ॥६४॥

-आतां या प्रकरणाची समाप्ति करितांना त्याचा पठनपाठनादिद्वारा अभ्यास करणाऱ्या पुरुषाला कोणतें फल मिळतें तें सांगतात-

इत्थं तत्त्वविवेकं विधाय विधिवन्मन: समाधाय
विगलितसंसृतिबन्ध: प्राप्नोति परं पदं नरो न
चिरात् ॥६५

अन्वयार्थ - [नर: इत्थं तत्त्वविवेकं विधाय-] पुरुष ह्याप्रमाणें तत्त्वविवेक करून [तस्मिन् विधिवत् मन: समाधाय-] त्या तत्त्वाचे ठिकाणीं शास्त्रोक्तरीत्या मनाला स्थिर करून [विगलितसंसृतिबंध:-] ज्याच्या संसारबंधाचा सर्वथैव नाश झाला आहे असा होत्साता [परं पदं न चिरात् प्राप्नोति-] परम पदाला तत्काल प्राप्त होतो.

प्रकाश:- तत्त्वविवेक-म्ह० ब्रह्म व आत्मा यांचें ऐक्य हेंच तत्त्व; तें अन्नादि पांच कोशाहून भिन्न व विलक्षण आहे असा निश्चय: **मन: समा०**- ब्रह्मात्मैक्याविषयीं नि:संशय होऊन मनाला स्थिर करणें म्ह० पुन: संशयादिकांमुळें विक्षिप्त होऊं न देणें. विविधत्-या क्रियाविशेषणानें मनाला वाटेल तसे स्थिर होऊं न देतां श्वेताश्वतरादि श्रुतिप्रतिपादित प्रकारांनीं स्थिर

करावें असें सुचविलें आहे. **विगलित०** ज्याचा संसाररूप बंध नष्ट झाला आहे असा. 'अविद्याच बंध आहे' असें वार्तिक असल्यामुळें या ठिकाणीं संसार शब्दानें संसारकारण अविद्या घ्यावी. ह्या प्रथम प्रकरणांत विद्यारण्यस्वामींनीं मुख्यत: वेदान्त शास्त्राच्या अभ्यासाचा अधिकार प्राप्त होण्यास कोणकोणची सामग्री लागते तें सांगितलें आहे, असें उपक्रमोपसंहारादि तात्पर्यनिर्णायक सहा सूचकांवरून वाटतें. उपक्रम म्हणजे ग्रंथाचा आरंभ होय. ह्या ग्रंथाचा खरा आरंभ 'तत्पादाम्बुरुहद्वंद्व०' या द्वितीय श्लोकांत झाला आहे. व उपसंहार म्हणजे समाप्ति. ती ह्या प्रकरणाच्या 'इत्थं तत्त्वविवेकं' ह्या अंत्यश्लोकानें केली आहे. या दोन्ही. स्थळीं अधिकारसामग्रीचेंच मुख्यत: प्रतिपादन केलें असल्यामुळें हेंच उपक्रमोपसंहार नामक प्रथम लिंग, 'भाने न विषये स्पृहा' 'कुर्वते कर्म भोगाय०' 'नैव निर्वृति' इत्यादिकांत पुन: जीवदशा सांगितल्यामुळें हें अभ्यास नावाचें दुसरें लिंग, 'ध्यातृध्याने० सचिवाद्भवेत्' इत्यादि ग्रंथानें चितैकाग्र्यरूप अप्रसिद्ध गोष्ट सांगितल्यामुळें हें अपूर्वता नामक तिसरें लिंग, 'अमुना वासनाजाले० 'अपरोक्षं प्रसूयते' इत्यादि चरणांनीं या अभ्यासापासून काय होतें तें सांगितलें असल्यामुळें फल नांवाचें चवथें लिंग, 'यथा दीपो निवातस्थो०' या श्लोकानें स्वत: निरूपण केलेल्या समाधीची अन्य वाक्यानें स्तुति केल्यामुळें हें अर्थवाद नामक पांचवें लिंग, व 'अनादाविह संसारे०' 'अनेन विलयं यान्ति०' धर्ममेघमिमं प्राहु:०' इत्यादि चरणांत याविषयीं युक्ति सुचविल्यामुळें ह उपपत्ति नांवाचें सहावें लिंग होय. ह्या सहा तात्पर्य-ग्राहक लिंगांवरून चित्तशुद्धीपासून समाधीपर्यंत शास्त्राधिकारांची सर्व संपत्ति सांगितली आहे. या संपत्तिनिर्णयानेच ईश्वरविषयक भ्रामक समजूतहि दूर केली आहे. कारण मुक्तीचे अनेक भेद असल्यामुळें त्यांतील नित्य कोणची व अनित्य कोणती हें सर्वांनाच समजत नाहीं. पण या सामग्रीनें युक्त असलेल्या पुरुषाला शिव, विष्णु इत्यादि सगुण ब्रह्माशीं तादात्म्य झालें असतां सायोज्य, सारूप्य, सार्ष्टि, सामीप्य व सालोक्य या पांच मुक्ति जरी क्रमानें मिळाल्या तरी ह्या सर्व सगुणविषयक असल्यामुळें आणि 'जें अल्प असतें त्यांत कधींच सुख नसतें' असा सर्वांचा अनुभव व श्रुत्यादि दुसरीं प्रमाणेंहि असल्यामुळें त्या गौण आहेत; मुख्य नव्हेत, असे निश्चयपूर्वक वाटतें. आणि त्यामुळें सगुण ब्रह्माचे ठिकाणी त्यांचें दृढ प्रेम रहात नाहीं. म्हणजे शुद्ध ब्रह्माचा सगुण ब्रह्मरूपी बंध नष्ट होतो॥६५

॥ श्री ॥

२ महाभूतविवेक:

'सदैव सोम्य इदं अग्र असीत् (छा. भा. अ. ६.२ १) या श्रुतीनें सृष्टीच्या पूर्वीं जें सद्रूप अद्वितीय ब्रह्म जगाचें कारण म्हणून सांगितलें आहे तें वाक् व मन यांचा विषय होत नाहीं. त्यामुळें इतर पदार्थाप्रमाणें त्याचें ज्ञान होऊं शकत नाहीं. म्हणून त्यांचे कार्य असल्यामुळे त्याची उपाधी, अशा भूतपंचकाच्या विवेकद्वारा त्याचें ज्ञान करून देण्यासाठीं ग्रंथकार उपोद्घातरूपानें भूतपंचकविवेकाची प्रतिज्ञा करितात-

सदद्वैतं श्रुतं यत्तत्पञ्चभूतविवेकत: ।
बोद्धुं शक्यं ततो भूतपञ्चकं प्रविविच्यते ॥१

अन्वयार्थ - [यत् सत् अद्वैतं श्रुतं तत् पंचभूतविवेकत: बोद्धुं शक्यं-] जें सत् अद्वैत तत्त्व छान्दोग्यांत श्रुत आहे; तें पंचभूतांच्या विवेचनानें जाणणें शक्य आहे. [तत: भूतपंचकं प्रविविच्यते-] यास्तव या प्रकरणांत भूतपंचकाचें विवेचन केलें जातें.